

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

Arbogast Schmitt

**Autocoscienza moderna
e interpretazione dell'antichità**

L'OFFICINA TIPOGRAFICA

In questa collana vengono pubblicati i risultati di ricerche, seminari, convegni o corsi di lezioni su momenti e problemi della storia del pensiero promossi dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Momenti e prolemi della storia del pensiero

3

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

Arbogast Schmitt

Autocoscienza moderna e interpretazione dell'antichità

**La loro reciproca interdipendenza
illustrata sull'esempio della fondazione
critica della conoscenza in Platone e Cartesio**

L'OFFICINA TIPOGRAFICA

Premessa

Nel presente testo sono contenute cinque lezioni da me tenute dal 13 al 17 maggio 1991 presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Ringrazio il Presidente, Avvocato Gerardo Marotta, per il cordiale invito, che mi ha molto onorato. Un grazie molto particolare va pure al collega Marcello Gigante, alla cui profonda amicizia con Konrad Gaiser devo la proposta di invitarmi presso l'Istituto. Egli ha così trasferito a me una parte della stima e della simpatia che lo legavano al collega Gaiser. Più che obbligato sono pure nei confronti dei Professori Antonio Gargano e Vittorio De Cesare dell'Istituto, per l'appoggio attento, prezioso ed attivo fornitomi. Non vorrei tralasciare di menzionare in questa sede anche gli attenti partecipanti alle lezioni, ai quali sono debitore di molti suggerimenti e stimoli nati da una sempre vivace discussione.

Desidero ringraziare anche, di vero cuore, la mia discepola, Dr.ssa Viviana Cessi, per l'eccellente resa in italiano del difficile manoscritto tedesco.

Arbogast Schmitt

Mainz, settembre 1991

1. Introduzione

Per la coscienza entro la quale l'età moderna si attribuisce il carattere di epoca peculiare, la circoscrizione dei propri confini nei confronti dell'antichità non è un qualcosa di più o meno accidentale, bensì un aspetto essenziale a definire il concetto che l'età moderna ha di se stessa. L'età moderna deriva infatti in buona parte la propria autocoscienza dalla persuasione di avere superato con una trasformazione basilare l'antichità e anche il medioevo, nella misura in cui quest'ultimo non si è ancora elevato al di sopra del grado di coscienza dell'antichità. Essa fa scaturire quindi, in larga misura, la propria specificità dalla diretta contrapposizione tra l'antichità e se stessa. Per secoli e secoli si è fatto volentieri ricorso ad una metafora di questo rapporto, paragonato a quello dell'adulto con la sua infanzia – una metafora che mette in rilievo nel contempo l'ambivalenza del rapporto dell'età moderna con l'antichità. Come essere adulti significa perdita dell'infanzia, così anche nell'età moderna si lamenta ripetutamente la perdita del modo di pensare proprio dell'antichità, ancora irriflesso e pertanto ingenuo, che si risolve interamente nella contemplazione. L'essere adulti rappresenta d'altro canto, nonostante la perdita dell'immediatezza, una fase di sviluppo sostanzialmente superiore all'infanzia, alla quale l'adulto non può e non deve più far ritorno

e che egli può rinnovare esclusivamente a un livello superiore in forma trasfigurata. Allo stesso modo anche le diverse rinascite moderne dell'antichità non sono mai ritorni in senso stretto, bensì appaiono sempre guidate dall'intenzione di ricreare *ex novo* il patrimonio del pensiero antico nella sua naturalezza e semplicità al livello superiore di riflessione dell'età moderna, in maniera trasformata e criticamente più giustificata.

Questa coscienza dell'età moderna – di aver conseguito un grado di sviluppo sostanzialmente più elevato – dipende soprattutto dalla convinzione di avere per prima scoperta l'autonomia del soggetto riflettendo sull'autonomia originaria della ragione umana e sulla sua obbedienza a leggi proprie.

Il punto, partendo dal quale è possibile tracciare una coerente linea della tradizione che conduce a questa scoperta, è rappresentato, come ci mostrano soprattutto i lavori di Annelise Maier e Paul Duhem, dalla riflessione, che prende avvio con accresciuta intensità nel tardo medioevo, sulle procedure attraverso le quali l'intelletto, facendo adeguato ricorso alle proprie facoltà, riesce a schiudersi un ambito di indagine. All'origine di questa riflessione stava il rifiuto del tradizionale sistema scientifico medioevale, in parte irrigidito, in parte non più colto nel suo significato originario e il fastidio di dover dedurre ogni conoscenza dall'insieme di questo sistema. In alternativa la riflessione critica sull'impiego metodologico dell'intelletto doveva consentire una conoscenza diretta di legittimità e norme.

Questo nuovo impiego della ragione, che utilizzava consapevolmente i propri atti, divenne un *habitus* mentale determinante grazie al successo ottenuto nell'astronomia dal ricorso agli atti individuali di conoscenza e osservazione. Ormai sappiamo,

è vero, che questo non rispondeva affatto ai procedimenti metodologici seguiti da Copernico. Eppure ben presto, già nella filosofia a lui contemporanea, soprattutto ad opera di Giordano Bruno, vi si colse il vero e proprio contributo di Copernico alla scoperta del significato metodologico della prospettiva individuale dell'osservatore. Attraverso la riflessione sul punto di vista proprio del singolo osservatore e sulla modalità dell'evento dell'osservazione si era chiarito come non fosse il sole a ruotare intorno alla terra, bensì la terra intorno al sole. Allo stesso modo una conoscenza garantita dal punto di vista critico e metodologico appariva dipendere soprattutto da una riflessione sulla modalità formale del processo conoscitivo.

Kant chiama ancora « rivoluzione copernicana » la propria scoperta che tutti i contenuti e oggetti del pensiero non sono dati alla coscienza così come essi sono in sé, bensì solo nella forma in cui la coscienza li rappresenta, in cui questi appaiono ad essa. Anch'egli esprime la convinzione che solo la riflessione sulle condizioni formali, in base alle quali il pensiero rappresenta un qualsiasi contenuto, si fa garante di una conoscenza critica.

Con questa distinzione sistematica di Kant e a partire da essa l'Occidente si scinde definitivamente in un mondo precriticamente ingenuo, « antico » e nell'atteggiamento del mondo moderno, divenuto cosciente di sé e pertanto critico.

Da questa contrapposizione fondamentale si è sviluppata già prima di Kant, ma in forma massiccia dopo di lui, una gran quantità di categorie derivate, nelle quali si dovrebbe poter cogliere questa differenza sulla base degli aspetti più eterogenei e nel suo significato per i più diversi ambiti. Mi limiterò qui di seguito, per la dovuta brevità, soprat-

tutto all'età goethiana, cioè all'interpretazione che del rapporto « antico-moderno » è stata fornita da Winckelmann fino a Solger, Hegel, Schelling, Hölderlin passando attraverso Herder, Karl Philipp Moritz, Schiller e i fratelli Schlegel.

Il concetto fondamentale della caratterizzazione dell'uomo antico è in questo periodo in primo luogo quello dell'uomo « plastico ». L'idea di plasticità non va chiaramente messa in relazione alla plasmabilità o alla modellabilità dell'uomo antico. Il concetto si carica piuttosto del suo particolare significato grazie all'interpretazione che già Winckelmann, ma poi in forma particolarmente pregnante Hegel hanno conferito alle figure della plastica antica. A differenza della sproporzione, scaturita dalla cognizione che lo spirito ha di sé, tra il contenuto spirituale infinito e la forma finita, in grado solamente di additare il contenuto, propria dell'arte cristiana, si riscontra nelle figure plastiche dell'arte antica una identità assoluta di forma e contenuto: lo spirito, per usare le parole di Hegel, si è calato interamente nella sostanza. Il dio rappresentato in questa forma plastica con sembianze umane, ad esempio, è interamente presente in quanto divinità in questo corpo. Di qui è possibile intendere le figure di quest'arte plastica come esempio eminente di un'epoca, che era per così dire per sua natura artistica, poiché in essa l'aspetto spirituale si manifestava o si esprimeva immediatamente in forma sensibile. Alla base di questa idea della plasticità del pensiero antico v'è la tesi che i Greci non avessero ancora scoperto l'autonomia della ragione soggettiva e che pertanto nella loro attività di conoscenza del mondo potessero intendere l'interpretazione, che essi applicavano agli oggetti di quest'ul-

timo, ancora come un aspetto spirituale inerente agli oggetti medesimi e da essi inscindibile.

Questo concetto della plasticità del pensiero antico dà ragione in maniera cogente delle ulteriori peculiarità di cui si è voluto rivestire il livello di coscienza raggiunto dall'antichità. All'uomo che non ha ancora conseguito una facoltà riflessiva autocosciente manca la separazione tra dimensione interiore ed esteriore, soggetto ed oggetto, intelletto e sensi, ragione e sensazione, tipica dell'età moderna, dal momento che egli non ha ancora abbandonato la dimensione esterna ed oggettiva per una interiorità pura, fondata unicamente sul soggetto, né ha separato dall'esperienza sensibile la conoscenza concettualmente astratta a questa legata ed è quindi in grado di ritrovare se stesso, la propria spiegazione nella dimensione esteriore, oggettivamente sensibile.

Quest'uomo plastico — si afferma — ignora pertanto tutto ciò che scaturisce esclusivamente da noi stessi, dal più peculiare nucleo spontaneo del nostro intimo. Gli manca così la conoscenza del carattere spontaneo della volontà in forma di facoltà autonoma, grazie alla quale ci sentiamo in grado di decidere ed agire anche contro la valutazione razionale e contro i nostri interessi. Perlomeno da Omero a Platone sembra che gli uomini soggiacciano nelle loro decisioni a influssi esterni, divini e sociali, oppure a quella che appare loro evidentemente come la prospettiva migliore. Partendo inoltre dalla persuasione che questi individui del mondo greco antico non sarebbero stati nemmeno in grado di individuare nel sentimento una facoltà autonoma del temperamento, si è coniato il termine « intellettualismo greco ». I greci avrebbero posto la possibilità dell'errore pratico non tanto nell'incapacità della volontà di realizzare un proposito riconosciuto come

giusto, quanto piuttosto in un errore e un abbaglio del pensiero, che in luogo del vero bene ne persegue uno apparente ed ingannevole. L'espressione, con la quale un individuo conclude un processo decisionale e passa all'azione, suona in Omero, ad esempio, di solito così: questa gli parve però, riflettendo, la soluzione più vantaggiosa; oppure: questo gli sembrò il piano migliore. Ancora in Aristotele leggiamo che l'uomo coraggioso si distingue dallo spaccone in quanto non sottovaluta né sopravvaluta il pericolo, bensì riesce a valutare esattamente se è il caso di temere la situazione data oppure no. Anche per Aristotele il coraggio dipende quindi, come sembra, dalla conoscenza precisa della pericolosità o meno di una circostanza.

Chi non ha ancora scoperto la spontaneità dell'interiorità soggettiva nella maniera delineata non può avere il senso dell'individualità, del carattere, della storia come noi li intendiamo. L'incomparabile ineffabilità dell'individuo, l'universo di un carattere eretto interamente sulla prospettiva di una incommensurabile interiorità, la coscienza dell'irripetibile unicità del momento storico vanno intesi piuttosto come autentiche scoperte rese possibili dal cristianesimo. La loro peculiarità e il loro valore intrinseco segnano i confini tra mondo antico e moderno.

Tuttavia si rischierebbe di inficiare una adeguata comprensione della coscienza di tale differenza, qualora si volesse vedere nella scoperta di individualità, carattere e senso della storia una connotazione specifica dell'età moderna. Mentre nessuno sostiene, infatti, che l'antichità ignorasse completamente il concetto di individualità e quelli simili, è opinione comune che essa non fosse in grado di distinguere chiaramente l'assoluta soggettività e la responsabilità personale — ascrivibile, secondo le

nostre categorie, solo e unicamente all'individuo in quanto tale – da quel tanto di oggettività pur presente in ogni individualità. È chiaro che personaggi come l'Oreste eschileo o l'Antigone sofoclea hanno una loro individualità e un loro carattere, non essendo meri schemi astratti, bensì plastiche figure palpabili. Essi non si adeguano però nelle loro azioni esclusivamente a principî e interessi derivanti dal modo personale di vedere la realtà e il loro carattere non è solo espressione della loro maniera soggettiva di entrare in contatto con il mondo e di interpretarlo. Natura e volontà formano ancora un tutt'uno con un universale che si incarna in loro e tramite loro consegue una certa qual individualità. L'appassionata determinazione di Antigone di dare sepoltura al fratello non va allora intesa come una questione privata. Le forze oggettive che danno impulso ad Antigone prendono le mosse in fin dei conti, per Hegel, dai vincoli di sangue e familiari.

Per quanto forte sia la presa esercitata da quest'immagine di per sé coerente della plasticità dell'uomo antico, altrettanto problematica essa risulta nella sua applicazione ai singoli testi letterari e filosofici. Ciò accade sia quando si tratta di interpretare correttamente fenomeni antichi della storia dello spirito, sia quando si tenta di marcare i confini delle specifiche novità, caratteristiche e peculiarità, che emergono insieme alla nuova coscienza di sé e della scienza conseguita dall'uomo all'inizio del Rinascimento. Alla luce dello schema qui delineato l'età moderna dovrebbe essere derivata, almeno quanto ai contenuti, da una inversione di rotta del pensiero nei confronti dell'antichità. Il punto di partenza è un uomo che vive ancora nella plastica unità di dimensione interiore ed esteriore, soggetto ed oggetto, individualità e comunità, per il quale

la coscienza del mutamento e della relatività storica si associa ancora all'ordine del cosmo, che ricorre sempre immutabile; un uomo convinto di ritrovare ancora nell'intelligibilità degli oggetti esterni l'ordine e l'interpretazione dell'universo scaturiti dalla prospettiva soggettiva della coscienza e che in tal senso conduce un'esistenza nell'oblio di sé. Di qui dovrebbe essere uscito senza soluzione di continuità un uomo divenuto autocosciente, per il quale ora dimensione interiore ed esteriore, soggetto ed oggetto, individualità e società risultano scissi, un uomo non più ingenuo ma sentimentale, che non è più natura, bensì alla ricerca della natura, « chimico », lacerato, particolaristico ed individualista. Quest'uomo vive con la coscienza dell'unicità incomparabile dell'evento storico, non è più eteronomo, bensì autonomo, non si lascia più condizionare da qualcosa di esterno, ma è libero o, perlomeno, ha scoperto la condizione intrinseca della libertà.

Strano è che il processo evolutivo dall'antichità fino all'età moderna, entro il quale si verificano molteplici e complesse trasformazioni, risulta contratto in un'unica, grande svolta da una modalità di pensiero ingenuo-realistico ad una riflessa e critica. Lo scotto che si deve pagare per una approssimazione un po' eccessiva, che tralascia differenze storiche importanti, risulta evidente quando, nella descrizione del decorso di singoli processi evolutivi dell'antichità (e anche del Medioevo), più di un interprete non riesce a evitare una continua ripetizione di questa svolta tanto fondamentale dall'antichità all'età moderna, nella quale sovente si registrano solo impercettibili spostamenti d'accento.

Così è ad esempio per la dottrina ampiamente diffusa concernente la svolta verificatasi da Omero fino alla nascita della tragedia. Qui un uomo, che

ancora non ha scoperto la spontaneità del suo intimo e si è pertanto finora sentito un tutt'uno con i fattori che lo determinano dall'esterno — sociali o divini che siano —, un uomo dunque di plasticità oggettiva agli inizi del dramma, passando attraverso l'esperienza esclusivamente negativa della tormentata soggettività della lirica arcaica, sarebbe divenuto un individuo operante sulla base della coscienza della propria facoltà di autodecisione. Sarebbe stato Eschilo in particolare a scoprire la situazione della scelta tragica, nella quale un uomo, posto al bivio tra due esigenze equivalenti, prende coscienza del fatto che il principio dell'azione scaturisce unicamente da lui. Ed Eschilo avrebbe introdotto nel mondo il concetto innovatore che un soggetto, lasciato a se stesso, prende coscienza della propria capacità decisionale, il cui fondamento è unicamente soggettivo.

Se tuttavia non si confronta quest'uomo eschileo, che agirebbe in maniera autonoma, sulla base della soggettiva consapevolezza della propria libertà di scelta, con Omero, bensì si esamina il rapporto di Eschilo con gli altri tragici, l'uomo eschileo, all'improvviso, ritorna ad essere l'uomo antico dalla plasticità oggettiva, la cui personale volontà soggettiva si risolve interamente in un ordine cosmico garantito da Zeus. Eteocle, uno dei figli di Edipo, va a fermarsi, secondo una diffusa interpretazione, proprio davanti alla porta, presso la quale, secondo il progetto di Zeus, combatterà contro il proprio fratello. Ma è egli stesso, come si afferma, a volere ciò che il destino gli ha riservato. Volontà personale e determinazione fatale costituiscono ancora un'unità inscindibile, come afferma Albin Lesky.

Di qui il cammino conduce ad Euripide, passando attraverso l'universo della tragedia sofoclea, il

cui senso, pur restando in conoscibile, non viene messo in dubbio e da cui gli dèi si sono allontanati. In Euripide l'uomo, lasciato in balia di se stesso, si troverebbe, secondo questa interpretazione, di fronte ad un cosmo privo di senso e affermerebbe, in un tragico fallimento, la propria esistenza con un assurdo « ciononostante ».

Una tale immagine di Euripide, condivisa anche da studiosi rinomati, come Albin Lesky, che tendono ad una valutazione equilibrata, presuppone non solo la scoperta rivendicata dall'età moderna della spontaneità ed autonomia del soggetto, bensì anche la sofferenza causata da questa soggettività lasciata alla mercé di se stessa. Tale problematica si trova formulata filosoficamente nelle manifestazioni estreme dell'intimismo esistenzialista e letterariamente, ad esempio, nella *Peste* di Camus. Questo adattamento eccessivo a modalità di pensiero specificamente moderne non ha tuttavia preservato Euripide dal venir annoverato, dal canto suo, insieme all'arte o alla letteratura classica del V secolo, in una interpretazione dell'individuo sostanzialmente plastica. La sua intera attività artistica sarebbe stata ancora vincolata al mondo della polis greca, che gli avrebbe impedito la scoperta di un soggetto artistico capace, come per gioco, di gustare solo la propria libertà. A lui viene contrapposto l'uomo ellenistico, per il quale le cose non significano più ciò che esse sono in sé e ciò che si pensa esse siano, bensì solo ciò che egli, prendendone una distanza sostanzialmente ironica, da esse ricava, tenuto conto che il suo atteggiamento nei loro confronti è puramente artificiale. Pertanto questa poesia non andrebbe più alla ricerca del soggetto di per se stesso significante, ma lo eviterebbe, anzi lo distruggerebbe.

Questo genere di descrizione delle evoluzioni epocali nel mondo antico non è affatto limitata all'antichità greca. Gli esempi riportati, concernenti l'età per noi di primario interesse, bastano comunque a porre in rilievo gli aspetti significativi e problematici per un tale tipo di descrizione delle epoche.

Ogni volta che si presuppone un'evoluzione spirituale e si intende descriverne la novità, si desumono i predicati di questo fenomeno dall'ambito concettuale di categorie in realtà pertinenti solo all'età moderna. Passa così inosservato lo stacco fondamentale che l'età moderna avverte tra sé e l'antichità e ne consegue che l'immagine dell'uomo offerta da Eschilo, da Euripide o dall'Ellenismo si chiarisce ricorrendo a categorie, il cui presupposto risiede proprio nella svolta in direzione di una soggettività puramente interiore ed autonoma, che l'età moderna si rifiuta di riconoscere nell'antichità. Lo adeguamento delle evoluzioni verificatesi nell'antichità a premesse concettuali specificamente moderne è accompagnato dall'erezione di una barriera tra il nuovo, così prodottosi, e il vecchio, da quello sorpassato, equivalente alla fondamentale differenza presupposta tra antichità e età moderna. Così una distanza invalicabile separerebbe l'uomo omerico nella sua plastica oggettività dalla soggettività, basata unicamente sulla consapevolezza di poter scegliere, dei personaggi che agiscono nelle tragedie di Eschilo, e a sua volta l'uomo eschileo da quello euripideo, ecc.

La coesistenza di punti di vista così difficilmente compatibili nella nostra immagine del mondo antico non sarebbe a mio vedere possibile, se gli oggetti della letteratura e dell'arte antica non giustificassero in qualche modo entrambe le tendenze

interpretative. Sono interpreti attenti e operanti in una visuale storica quelli che rinvencono in Eschilo, Euripide o nell'Ellenismo tratti che secondo la coscienza della modernità neanche si potrebbero scorgere nell'antichità. E sono interpreti altrettanto qualificati, spesso addirittura le stesse persone, a distinguere Omero da Eschilo, Eschilo da Euripide ed Euripide dall'Ellenismo ricorrendo a caratteristiche con le quali l'età moderna suole contrapporsi all'antichità nel suo complesso.

Ne scaturisce la supposizione che ci si spinga, in entrambe le tendenze, tanto nello stacco quanto nell'adeguamento, un po' troppo oltre e si finisca così, sulla base di alcuni indizi effettivamente presenti, o per modernizzare eccessivamente l'antichità o per isolarla in maniera troppo rigorosa come qualcosa di estraneo, di altro nei confronti delle nostre categorie intellettuali.

Le direttrici di queste interpretazioni sono ampiamente determinate dallo schema contrastivo « antico-moderno », a partire dal modello di evoluzione generale fino ad arrivare alla determinazione dei singoli concetti. Proprio per questo motivo un'analisi mirante a una definizione storicamente più appropriata non può partire da determinati fenomeni individuali, ma deve prendere il via precisamente dal punto dal quale vengono derivate le categorie distintive. Ciò significa interrogarsi su come la svolta compiuta dagli esordi dell'età moderna in opposizione all'erudizione scolastica del Medioevo abbia dato vita allo schema, a noi noto, di una differenza esistente tra pensiero antico e moderno, su quali processi abbiano determinato questa svolta e su come l'antichità greca classica, la sua filosofia e letteratura siano state coinvolte in questa svolta.

Considerevoli contributi alla soluzione di questo quesito sono giunti negli ultimi decenni dalla ricerca. Continuano a sussistere tuttavia gravi, per non dire fondamentali, lacune, derivanti soprattutto dal fatto che anche queste indagini prendono di solito le mosse da una prospettiva tipicamente moderna. I termini in cui viene posto il quesito, riguardano infatti la maniera in cui ben precisi sviluppi, risalenti principalmente al tardo Medioevo, hanno reso possibile l'elaborazione del piano scientifico dell'età moderna. Un ulteriore limite deriva dal fatto che le ricerche si limitano quasi sempre a un ambito storico troppo angusto, onde le coordinate effettivamente presenti di una tradizione più ampia vengono sovente perse di vista.

Tralasciando una prolissa prefazione metodologica, vorrei tentare di mostrare, prendendo spunto da un esempio concreto, che coincide però con uno dei filoni di tradizione più importanti nel senso della *Wirkungsgeschichte*, quanto diverso appare il passaggio dal concetto di scienza antico-medioevale a quello moderno, se lo si analizza non in base ai momenti determinanti per lo sviluppo del nuovo, bensì, in base alla prospettiva inversa, vedendo quanto dell'antico sia andato perduto, sia stato riforgiato, frainteso o addirittura del tutto dimenticato nel corso di questo processo di trasformazione.

In quanto segue posso illustrare da vicino solo il momento iniziale e quello terminale di questo filone in Platone e Cartesio. Se evito di riprodurre qui le vie spesso tortuose e disparate, per le quali elementi platonici sono confluiti in Cartesio, non se ne deve ricavare l'impressione che intercorra tra i due una linea di transizione diretta. Non solo Cartesio, ma anche la più stretta tradizione entro la quale egli si colloca, ignoravano quasi completa-

mente il punto di partenza platonico e ne conoscevano in forma solo indiretta e assai deformata la portata. Elementi comuni sono tuttavia tanto presenti da giustificare un raffronto, come mi auguro potrà mostrare l'analisi di entrambe le posizioni.

Lo schema dell'opposizione « antico-moderno » deriva dalla convinzione che sia stata l'età moderna a scoprire la piena autonomia dell'individuo con il ripiegamento critico della ragione su di sé. Pertanto in questo confronto il rapporto tra gnoseologia platonica e gnoseologia cartesiana deve occupare un ruolo centrale.

Il cosiddetto « dubbio universale » di Cartesio ha consentito infatti la scoperta che in ogni processo conoscitivo il pensiero deve prendere avvio unicamente da se stesso. Per usare l'espressione di Gerhard Krüger nel suo importantissimo articolo sulla provenienza dell'autocoscienza filosofica, tale scoperta viene considerata il fondamento vincolante di ogni punto di vista filosofico moderno, al quale, anche riconoscendo la relatività storica dell'impostazione cartesiana, il soggetto non può più rinunciare, senza rinunciare parimenti a rivendicare il diritto di essere un pensiero criticamente legittimato. Secondo tale convinzione la filosofia antica, gli stessi Platone e Aristotele, nonostante la loro riflessione su ciò che pensiero, spirito, anima sono di per sé, avrebbero continuato a concepire il pensiero in sé come una sorta di contenuto pensabile, al quale il pensiero si può rivolgere e che esso può fare oggetto della propria indagine. Non sarebbero così pervenuti a una riflessione sul fatto che il pensiero stesso è una premessa di ogni pensato, presente in quanto tale non al modo di tutti gli altri contenuti del pensiero, essendo essa la condizione della possibilità che il pensiero possa avere contenuti.

Alla luce di questa rivendicazione radicale di giustificazione o fondazione che dir si voglia, quella antica e medioevale appare una filosofia ancora precritica, giacché, nonostante tutta la sua riflessione sulla soggettività, non tiene conto della propria originale premessa soggettiva.

L'idea che la filosofia moderna dell'autocoscienza ha di se stessa la induce a operare all'interno della filosofia una distinzione tra una fase critica ed una precritica, che mi pare non descriva in maniera storicamente corretta l'effettiva svolta rappresentata dalla fondazione cartesiana della conoscenza nell'immediata autocertezza del pensiero. Secondo la tesi cardine delle riflessioni che seguono, la differenza non sarà allora che l'età moderna, a partire da Cartesio, si interrogherebbe sulla premessa ultima della conoscenza, mentre l'antichità non avrebbe ancora posto questo radicale quesito, bensì che l'antichità, per motivi oggettivi, ha fornito a un quesito altrettanto radicale un'altra risposta.

Per definire la novità specifica derivata dalla riflessione di Cartesio sulle condizioni della conoscenza nella metafisica antica e medioevale, il confronto con Platone mi pare particolarmente istruttivo.

Come si è detto, un tale paragone non si giustifica in base ad una diretta dipendenza di Cartesio da Platone. Quanto di platonico è rimasto in Cartesio gli è pervenuto quasi senza eccezione per via indiretta, per lo più addirittura in maniera mediata e non senza trasformazioni.

Istituendo questo confronto, non intendo manifestare la convinzione che sussista tra Cartesio e Platone una sostanziale affinità nella posizione filosofica di fondo, onde i loro sistemi finirebbero per esprimere la medesima dottrina, radicalmente diversa, diciamo, da quella aristotelica o tomistica,

differendo tra di loro solo formalmente. Questa è ad esempio la posizione di E.V. Ivanka. Mi interrogherò piuttosto su come parole dallo stesso suono, cioè l'impiego di concetti filosofici uguali o strettamente affini, o addirittura una formulazione analoga di principi di metodo, abbia potuto condurre a una concezione contenutisticamente assai diversa, per non dire quasi contraria, delle premesse della conoscenza. L'affinità nella lingua è segno però della continuità di un nesso di determinazione, che, per un fenomeno singolare, gli studiosi hanno mancato quasi sempre di delineare, sia pure nei suoi momenti essenziali, in maniera coerente, nonostante la segnalazione frequente della presunta somiglianza tra idealismo platonico e idealismo cartesiano. Tracciare i contorni di questo nesso è tuttavia possibile in senso tanto filologico-storico quanto materiale. Un siffatto processo è nel contempo adatto a far emergere le connotazioni essenziali dello spirito della « nuova scienza » di Cartesio. Ciò può avvenire in maniera più precisa, se si risale, oltre la dipendenza diretta di Cartesio dalla tarda scolastica e dalla filosofia rinascimentale, fino a Platone, invece di paragonarlo con i predecessori, dai quali egli si differenzia sovente più per la forma espositiva, orecchiabile in quanto saggistica, che per l'idea oggettivamente sostenuta.

Punto di partenza e base di un confronto tra Platone e Cartesio è il rapporto istituito da entrambi tra filosofia e matematica intesa come *mathesis universalis* (*koiné mathematiké episteme*). Finora il contesto intellettuale, che consente di spiegare l'affinità tra il rapporto di Platone e quello di Cartesio con la matematica, non è stato sempre definito, in alcuni particolari e soprattutto per quanto concerne la valutazione del nesso oggettivo tra metodo

filosofico e matematico, con sufficiente esattezza. Pertanto la prossima lezione dovrà descrivere e circoscrivere l'orizzonte generale, entro il quale si possono localizzare le analogie, per seguire, in un secondo momento e con la maggior precisione possibile, l'idea di fondo, partendo dalla quale Platone e Cartesio tentato di condurre a un sicuro fondamento della conoscenza. Di qui il nesso tra i concetti e i metodi finora descritto dovrebbe risultare retrospettivamente comprensibile sulla base del principio che lo regola.

2. Conoscenza confusa e conoscenza distinta in Cartesio

Nel settimo libro della *Repubblica* Platone svolge un'argomentazione tesa a illustrare il valore del numero per il passaggio da un'opinione confusa e insicura a una conoscenza distinta e certa (*noesis-intellectio*) dell'essere.

Il sapere riguardo a ciò che determina la natura del numero viene qui definito da Socrate un patrimonio conoscitivo comune (*koinon mathema*, in latino *mathesis universalis*), a cui ricorre necessariamente ogni arte o tecnica (*techne*) e scienza (*episteme*), vale a dire ogni tipo di conoscenza che tende a cautelarsi relativamente al metodo.

Alla comprensione teorica della natura del numero viene attribuito in tal modo più che un carattere esemplare per ogni tipo di conoscenza. Ciò vorrebbe dire ad esempio che solo una conoscenza altrettanto esatta quanto quella del numero potrebbe vantare il titolo di « sapere ». Qui si afferma piuttosto che ogni forma di sapere fa leva – implicitamente o esplicitamente – sul concetto di numero e vi ricorre, onde la conoscenza del numero diviene la condizione generale e prima in assoluto del conoscere, ciò che per primo ognuno deve necessariamente comprendere (*ho kai panti en protois ananke manthanein*), se vuol fondare la sua conoscenza su criteri sicuri. Tale tesi e l'argomentazione che la giustifica costituiscono il punto di partenza, dal va-

lore storicamente determinato, per lo sviluppo dell'aritmetica teorica in forma di *koiné mathematiké episteme* (*communis mathematica scientia* o *mathesis universalis*) nell'antichità. Quasi tutte le introduzioni greche all'aritmetica – ad esempio quelle di Nicomaco di Gerasa, di Teone di Smirne o Giamblico – parafrasano quasi alla lettera l'intero passo della *Repubblica*, quando si tratta di illustrare perché la matematica è una scienza universale. Nella forma che questa *mathesis universalis* ha assunto in età moderna nella tradizione di Diofante, specialmente in Stevin e Vieta, essa rappresenta ancora per Cartesio il paradigma eminente su cui si orienta la sua fondazione della conoscenza.

Un'ulteriore linea dal valore storicamente determinato conduce da questo passo della *Repubblica* platonica a Cartesio.

Essa prende avvio dalla distinzione platonica tra la confusione dell'opinione sensibile e la chiarezza dell'intelletto (*noesis*), con la quale Platone dimostra come il pensiero rinviene in se stesso il punto di partenza per il conseguimento di quel patri-monio conoscitivo comune (*koinon mathema*), sul quale si fonda l'intera sua certezza.

Aristotele ritorna su questa distinzione nel primo capitolo della *Fisica* per illustrare dal canto suo la vita che porta da un sapere sensibile confuso a una conoscenza precisamente distinta dell'universale.

Questa dottrina venne recepita nella scolastica soprattutto attraverso l'interpretazione di questo passo da parte dei commentatori di Aristotele e le relative traduzioni medioevali in latino. Di lì passò anche nei commenti della scuola di Coimbra, di Toledo ecc., che Cartesio conobbe quando studiava a La Flèche, e soprattutto nella fonte dalla quale

egli trasse le sue conoscenze riguardo alla scolastica, vale a dire nel compendio di logica, etica, fisica e metafisica scolastica, la *Summa philosophica quadripartita* di Eustachio a Sancto Paulo.

La peculiarità della posizione di Cartesio consiste nella ricongiunzione di entrambe le linee di tradizione in una problematica in egual misura basilare e di esemplare semplicità, dalla quale anche Platone aveva sviluppato inizialmente i metodi, poi sistematicamente organizzati in una dottrina altamente differenziata. Diversamente da Platone questo nuovo e radicale avvio ha luogo in opposizione voluta a una erudizione scolastica già precostituita. Di conseguenza lo sviluppo della problematica in Cartesio è influenzato e determinato sovente più in forma implicita che in ragione di una conoscenza esplicita dei concetti e dei metodi, con i quali egli stesso si trova a contendere.

In comune con Platone Cartesio ha l'orientamento senza mediazioni al problema di fondo del conoscere, cioè a un problema paragonabile a quello affrontato da Platone nel settimo libro della *Repubblica* e del quale egli intraprende una soluzione totalmente nuova: il problema di dove il pensiero, alla luce della situazione di fatto aporetica, nella quale esso si trova di fronte a tutte le sensazioni e opinioni trädite (*nomina*), sia in grado di trovare un reale momento di sicurezza.

Platone aveva mostrato che la via che conduce a questa sicurezza ha inizio quando ci si accorge della confusione dell'opinione sensibile, con la conoscenza che nessun dato sensibile rappresenta in forma pura una cosa, bensí offre sempre « più e meno », vale a dire un *confusum*. Solo dopo che si è svincolato (con un processo di analisi o *resolutio*) il puro essere della cosa in sé dall'essere indifferen-

ziato e associato ad altro (definito *syntheton* o *compositum*) degli oggetti dell'opinione sensibile, risulta possibile per Platone una conoscenza sicura, poiché solo in questo modo il pensiero accede all'essere della cosa in sé nella sua semplicità, assolutamente inaccessibile alla percezione.

Questo ripiegamento analitico è guidato dal principio metodologico fondamentale della *ratio* (*dianoia*), secondo cui solo un essere, solo ciò che costituisce di per sé un essere così e non altrimenti determinato, è conoscibile. Di questo principio fondamentale e della sua portata per la teoria della conoscenza tratteremo nella quarta e nella quinta lezione.

La spiegazione aristotelica di come avviene la conoscenza dell'essere primo e universale del triangolo può servire da esempio illustrativo del senso di questo recupero di un essere primo e semplice.

Se si deve comprendere perché il triangolo è tale, va preso in considerazione negli oggetti triangolari forniti dalla percezione o dall'immaginazione solo ciò che, in essi, pertiene sempre e solo alla triangolarità. In tutti i triangoli sensibili si deve pertanto astrarre comunque dalla loro materia e materialità, dal momento che per la triangolarità del triangolo è indifferente che il triangolo sia di metallo o di sabbia. Ciò che determina la triangolarità di qualcosa può essere anche pensato, senza che nel pensiero si debba includere il momento materiale, dal quale scaturisce un triangolo. Di contro non è possibile riconoscere in qualcosa un triangolo sensibile senza comprendere in grazia di che cosa un triangolo è tale. Il concetto dell'essere del triangolo stesso costituisce una premessa in tal senso nella conoscenza di ogni tipo di triangolo.

Ma anche quando un triangolo viene « pensato »

solo nell'immaginazione con estrema esattezza, non è dato di orientarsi ad esso, se si tratta di fornire una dimostrazione geometricamente rigorosa del perché il triangolo è tale. Ogni triangolo prodotto dall'immaginazione è infatti necessariamente un triangolo equilatero o equiangolo o con gli angoli diseguali. Da nessuno di questi triangoli si può tentare di derivare quindi l'essere del triangolo, senza correre il pericolo di assumere troppo o troppo poco nella definizione concettuale della triangolarità. Troppo perché potrebbe capitare di includervi caratteristiche che competono solo al triangolo equilatero o rettangolo, ma non ad ogni tipo di triangolo; troppo poco, poiché le peculiarità del triangolo equilatero o rettangolo rappresentano ciascuna solo singole e ben precise possibilità della triangolarità, ma non ciò che si realizza in tutti i triangoli quando si ha a che fare con un triangolo.

L'essere semplice e primo del triangolo è pertanto coglibile solo quando si astraie anche da questi « triangoli » e si retrocede all'essere uno e identico egualmente premesso in essi, ad esempio al fatto che, quando la somma degli angoli è uguale a due angoli retti, una qualsiasi figura geometrica è proprio un triangolo e non qualcos'altro.

Questo « essere » del triangolo stesso non è quindi più di per sé una figura precisa (non « esiste »), non è affatto oggetto possibile di contemplazione o immaginazione, ma può essere colto solo nell'intelletto. Si può quindi affermare che questo essere è accessibile solo a chi vi si accosta in maniera metodologicamente corretta. Quando si riesce, ammesso che si riesca, a coglierlo, perciò, esso viene colto necessariamente in quanto se stesso, onde in rapporto ad esso esistono soltanto sapere o non-sapere, ma non errore.

Nel confronto con Cartesio è importante soprattutto, in questo retrocedere analitico, il procedimento metodologico, seguendo il quale si perviene a un tale essere primo e semplice. Ciò avviene attraverso la verifica astratta della possibilità di pensare qualcosa, anche quando una delle sue condizioni sia stata eliminata. Ci si chiede cioè se una cosa resti conoscibile in quanto tale, anche senza il ricorso a quanto segue, e se si premetta qualcosa nella conoscenza di ciò che ne dipende, che « segue ». Per essa infatti ciò che ne dipende non costituisce una premessa, poiché essa è di per sé ciò che è (ipotesi). Pertanto essa viene sempre inclusa nella conoscenza di tutto ciò che « viene dopo », così come una costruzione geometrica, vale a dire scientifica, della piramide non è possibile senza la conoscenza delle condizioni costruttive del triangolo.

In tal senso l'essere semplice, non composto, di una cosa in sé, ad esempio il triangolo in sé, viene prima relativamente alla conoscenza, è di per sé più conoscibile (*per se notior*) e quindi conoscibile in maniera più evidente e più certa dell'essere composto che viene dopo, ad esempio determinati triangoli prodotti dall'immaginazione ovvero la piramide ecc. I metodi dell'analisi (*resolutio*) e della sintesi (*compositio*) si fondano su questa distinzione tra quanto è conoscibile prima e dopo. Il percorso dell'analisi svincola il prima dal dopo, il distinto dal confuso e segue l'ordine dell'*anairein* o *proepino-eisthai*; il metodo della sintesi presuppone l'avvenuta analisi, spiega il dopo sulla base delle condizioni colte nella loro purezza nel corso dell'analisi e permette in tal modo, ad esempio, di riprodurre una piramide non ispirandosi mimeticamente ad un modello esteriore, bensì di costruirla in maniera rigorosa, in base alle sue condizioni geometriche, e di

oltrepassare così in maniera determinante il livello della mera empiria. L'esito dell'analisi si rivela pertanto il principio di per se stesso noto, dal quale il dopo viene dedotto e compreso nel suo esatto essere e non solo percepito in maniera confusa.

Cartesio attribuisce all'« ingenua e semplice antichità » soltanto una vaga idea di una matematica diversa dalla tradizionale, di una matematica di valore universale; ciononostante egli ricorre largamente ai principî base ora illustrati dell'antica *mathesis universalis* di matrice platonica, nel tentativo di fondare appunto una tale *mathesis universalis*, trascurata a causa della sua semplicità e facilità, ma che – senza curarsi di ben precisi oggetti – abbraccia tutto ciò che faccia riferimento a ordine e misura e dalla quale dipendono tutte le altre discipline (algebra, geometria, astronomia, musica, ottica, meccanica, ecc.).

Ciò vale per il fondamentale ricorso, nelle *Meditazioni*, al metodo dell'analisi per mediare l'essere puramente distinto del pensiero, superiore ad ogni dubbio: « io dal canto mio – così afferma nella seconda *Responsio* – ho seguito nelle *Meditazioni* esclusivamente la via dell'analisi, sembrandomi essa nell'insegnamento la più vera e la migliore ».

La premessa di questo procedimento è anche in Cartesio la suddivisione di tutte le cose in semplici e composte ovvero in assolute e relative (*kath'auto* e *pros ti onta*). « Assoluto » è tutto ciò che di per sé costituisce un'unità, indipendente, principio, universale, eguale, simile, pari; « relativo » è tutto ciò che è dipendente, effetto, composto, particolare, molteplice, diseguale ecc. L'essere assoluto indica la natura pura e semplice dell'oggetto, che deve essere conosciuto, l'essere relativo dipende sì dall'assoluto e si spiega tramite quest'ultimo, ma porta in

sé oltre a ciò anche aspetti divergenti, estranei alla cosa in sé.

Osservando il giusto ordine del pensiero, consistente secondo lui nella necessaria priorità della conoscenza degli oggetti prodottisi per primi senza ricorso ai seguenti, anche Cartesio crede di poter fondare ogni conoscenza di quanto segue sulla comprensione esatta e puntuale del prima, del più semplice e di per sé più evidente e sicuro e di poterne derivare appunto tutto il dopo.

Nelle interpretazioni si trascura spesso un aspetto assai illuminante per comprendere la natura del dubbio cartesiano: anche la prima *Meditazione*, nella quale Cartesio si propone di presentare tutto quanto può essere oggetto di dubbio, è determinata da questo schema di ritorno metodologico a ciò che è solo sicuramente conoscibile.

Passando in rassegna gli oggetti di possibile dubbio, Cartesio li dispone secondo il principio di un massimo potenziale di dubbio e incertezza della conoscenza per oggetti sensibili, concreti e composti. Tale potenziale diminuisce costantemente con l'aumento della semplicità e universalità degli oggetti.

Gli oggetti dei sensi rientrano quindi per primi e in forma preponderante nell'ambito di ciò di cui si può dubitare. Dopo la trattazione dei motivi di dubbio riguardo a questi oggetti – potrebbe trattarsi di un inganno dei sensi, di immaginazione dovuta alla follia o ai sogni – Cartesio indaga il residuo di certezza, esito dell'astrazione dall'intero ambito della percezione. Così suona la sua argomentazione: anche ammesso che i concreti particolari che percepiamo, il possesso di determinate mani, di un determinato corpo ecc., fossero solo un prodotto dell'immaginazione, perlomeno questi universali (*generalia*

hæc): occhi, testa, mani, l'intero corpo, devono avere un'esistenza reale e non possono essere solo frutto di immaginazione. Questo universale degli oggetti sensibili è quindi più sicuramente conoscibile dei loro relativi accidenti; non è del tutto certo però – continua Cartesio – che anch'essi non siano solo oggetti dell'immaginazione. Per lo stesso motivo, tuttavia, per cui questi universali (*generalia*) sono più sicuramente conoscibili dell'individuale, del particolare sensibile, bisogna per forza ammettere che esistono veramente determinate altre cose, ancora più semplici e universali, di cui sono costituiti come da colori tutti i prodotti dell'immaginazione, veri o falsi che siano.

Tra questi esseri più semplici Cartesio annovera la natura universale del corpo, la sua estensione, figura, quantità, grandezza, numero e affini. Essi sono quanto di più semplice vi sia e pertanto esistono veramente con grande probabilità, poiché da essi non si può più astrarre, senza rinunciare del tutto all'essere dei corpi sensibili. Cartesio non lo dice qui espressamente, ma ciò scaturisce dall'ordine, dal corretto procedere nell'analisi, al quale Cartesio afferma espressamente di essersi attenuto nelle *Meditazioni* e su cui effettivamente fa leva in molte argomentazioni analoghe. Nei *Principia philosophiæ* ad esempio egli scopre l'estensione come essenza (*natura*) del corpo argomentando che « tutto ciò che diversamente può essere attribuito al corpo presuppone (*præsupponit*) l'estensione ». La figura o il movimento infatti si possono immaginare solo in qualcosa di esteso, mentre l'estensione è pensabile senza figura e movimento. Cartesio fa ricorso ai medesimi principî metodologici anche, ad esempio, nelle *Responsiones* alle obiezioni contro le sue *Meditationes*. Qui egli intende mostrare, con l'esempio

della figura e del cerchio, che corpo e spirito sono sostanze davvero distinte l'una dall'altra in maniera reale. Si può riconoscere infatti che cos'è la figura (*intelligimus figuram*), senza dover pensare, nel contempo, anche il concetto di cerchio. Al contrario non è dato di riconoscere alcuna specifica differenza del cerchio, senza pensare, nel contempo, il concetto di figura. Allo stesso modo si può pensare lo spirito (in quanto essere semplice, precedente al corpo) senza il corpo, dal momento che esso non deve mai essere pensato come composto di spirito e corpo, come ad esempio il cerchio di cerchio e figura. Cartesio si esprime in maniera analoga nelle *Responsiones*: non perché si vedono due cose più spesso unite l'una all'altra (ad esempio corpo e spirito sotto forma di unità data in forma sensibile) se ne deve dedurre che esse siano la stessa ed identica cosa. Anzi, poiché si coglie l'una di esse senza l'altra, ne deriva senza dubbio che sono diverse.

In base a questi criteri « correttamente » applicati Cartesio giunge quindi alla conclusione generale che fisica, astronomia, medicina e tutte le altre scienze che si occupano di esseri composti (*res compositaë*) sono problematiche; aritmetica, geometria e altre scienze affini, invece, che trattano solo di esseri semplicissimi e universali (*simplicissima et generales res*), hanno un carattere sicuro e indubitabile, che non può essere messo in discussione per motivi ragionevoli, bensì solo ipotizzando un demone maligno.

Se si segue la sua argomentazione fino a questo punto, si potrebbe pensare che Cartesio concordi davvero ampiamente con i principî dei metodi sviluppati in seno alla tradizione platonico-aristotelica.

Ma Cartesio annovera tra gli esseri semplicissimi (*simplicissima*) estensione, figura, grandezza, che

in senso platonico non erano affatto semplici, bensí concetti già mediati e in parte ripetutamente mediati. Ciò può far rilevare che all'analogia esteriore nell'impiego dei principî di metodo non risponde una eguale interpretazione dei contenuti.

Nel giudizio di Cartesio, e anche in quello della maggior parte dei suoi piú recenti interpreti, la divergenza sta nel fatto che per lui « esseri » semplici e composti differiscono solo nel tipo di conoscenza, cioè esclusivamente nella dimensione del pensiero stesso; per Platone e la metafisica antico-medioevale, invece, la differenza è o dovrebbe essere di ordine ontologico, vale a dire fondata nell'essere delle cose stesse.

Nella dodicesima regola Cartesio afferma che parlando di *naturæ simplices* egli intende le cose non « prout re vera existunt », bensí « res in ordine ad cognitionem nostram ». Le « cose » semplici o composte sono dunque in realtà i nostri concetti o le nostre idee di queste, anche se è chiaro che per Cartesio non sussiste alcun dubbio che all'ordine dei nostri concetti, nella misura in cui essi sono chiari e distinti, corrisponde l'ordine reale delle cose. Questa problematica « logica » o, per meglio dire, trascendentale genera una serie di problemi ancora aperti e controversi. Ad essi voglio dedicarmi qui di seguito con maggiore precisione, poiché da essi emerge piú evidente l'effettiva differenza nei confronti della metafisica e della matematica antiche.

Se a una « cosa » il predicato della semplicità si riconosce non perché essa di per sé sia semplice, bensí per la maniera in cui un oggetto è presente al pensiero, anche il criterio in base al quale si riconosce la semplicità di una cosa deve essere derivato dal modo in cui siamo consci di essa. La semplicità

di una « cosa » si riconosce, come afferma Cartesio, dall'evidenza e chiarezza con cui ne abbiamo coscienza: « quamobrem his nos de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam *perspicua* et *distincta* est, ut in plures magis distincte *cognitas* mente dividi non possint » (*Reg.* XII, § 13). Ma da che cosa si riconosce di essere consapevoli di qualcosa con piena evidenza e chiarezza, sí da essere sicuri di non soggiacere piú ad alcun inganno? Evidenza e chiarezza derivano, ci dice la stessa regola, dalla semplicità della cosa pensata. « Se noi – per Cartesio – cogliamo di essa nella mente anche solo la minima parte effettivamente necessaria, presupponendo che formuliamo un giudizio su questa cosa appunto, se ne deve trarre la conclusione che noi la conosciamo interamente e che in altra maniera non la si potrebbe nominare ». Ora è la semplicità della cosa (pensata) a garantire la chiarezza della sua conoscenza, perché è la semplicità a far sí che non mescoliamo qualcosa di confuso ed estraneo all'immagine che ci facciamo della cosa, bensì che la pensiamo in maniera pura e distinta. Si chiude così il cerchio per cui la semplicità di una cosa va giudicata in base alla chiarezza della sua conoscenza e la chiarezza di una conoscenza in base alla semplicità della cosa conosciuta.

Prendendo atto di questo circolo, individuato da Le Blond con grande acume, non va dimenticato però che esso deriva esclusivamente da affermazioni di carattere teorico e generale riguardo alla semplicità o chiarezza di un oggetto conosciuto. Come si dovrebbe poter ricavare dalle indicazioni fornite precedentemente, infatti, Cartesio ha giudicato in sede di argomentazione concreta la semplicità dei *simplicissima et generalia* non esclusivamente

sulla base della « chiarezza » con la quale vengono rappresentati. Egli fa riferimento piuttosto ai criteri tradizionali, per cui ciò che è semplice è conoscibile anche senza il composto e il primo viene sempre presupposto quando si tratta di conoscere il composto. Si tratta di criteri che il pensiero ricava *a priori*, come illustrerò nella quarta e nella quinta lezione, dall'analisi dei criteri propri di giudizio e che non possono rimanere vuoti, affinché qualcosa possa valere come « prima » non relativamente al procedimento conoscitivo, bensì rispetto alla cosa in quanto tale. Quanto riceve la denominazione di essere semplice, primo, non ulteriormente divisibile, lo è anche per l'analitica antica, non in quanto esiste realmente, bensì al modo che Cartesio illustra nella dodicesima regola a proposito della realizzazione di un corpo qualsiasi: la semplice essenza del triangolo non esiste in quanto tale nella realizzazione del triangolo come momento separato da essa, bensì alberga in essa solo *dynamei*, come possibilità, e risulta pensabile come tale solo tramite un impiego corretto di ragione e intelletto. Né per Platone né per Aristotele invece la pura ed intelligibile essenza di un oggetto ha valore di mero prodotto di un'attività intellettuale. Tale differenza non può scaturire, come sostiene Ivanka, dal fatto che « Platone [...] non ha sviluppato il principio dell'*a priori*, di quanto l'anima conosce per sé e da sé, con la coerenza con cui avrebbe dovuto procedere stando alla premessa da lui formulata ». « Cartesiano » non è infatti « lo svolgimento coerente di questo principio ». Tipico per Cartesio è piuttosto il fatto che egli, quando formula in maniera teoricamente esplicita i propri principî conoscitivi, riduce i criteri di conoscibilità dell'essere semplice, su cui si basa di continuo nell'argomentazione concreta, esclu-

sivamente al criterio della chiarezza ed evidenza, con cui un contenuto è presente al pensiero. Ciò significa una riduzione di questi criteri a un mero problema di certezza all'interno della coscienza. In tal modo si appiattisce la differenza tra quanto viene *prima* relativamente al procedimento conoscitivo (gli oggetti sensibili confusi, che si presentano però inizialmente alla conoscenza in maniera chiara e distinta) e quanto è *prima* relativamente alla cosa in sé, relativamente cioè all'esser semplice, inizialmente ignoto alla conoscenza, oscuro, che si rivela poi, a seguito dell'applicazione del metodo appropriato, come conoscibile nella maniera più chiara e distinta, come nel caso del pensiero medesimo).

Per riuscire a definire con la massima precisione possibile questo contesto tanto importante per l'interpretazione di Cartesio mi concentrerò qui di seguito su un problema basilare. Si tratta della ricerca dei motivi con i quali Cartesio dimostra volta per volta perché mai, ad eccezione del pensiero, tutto soggiaccia a un possibile dubbio, nonché dei criteri ai quali egli fa ricorso per mettere in rilievo l'assoluta sicurezza della conoscenza intellettuale.

Secondo quanto Cartesio afferma a livello teorico generale, la sicurezza della conoscenza intellettuale risiede nell'immediata certezza con cui essa ha luogo. Il dubbio concernente tutto il resto pare scaturire dall'impiego cosciente che il pensiero può fare della propria libertà. Il pensiero, infatti, nell'intento metodologico di scoprire quanto per lui è realmente sicuro e certo, ipotizza che tutto ciò che in qualche modo può essere messo in dubbio sia davvero tale.

Distanziandosi da affermazioni di questo tipo, Cartesio sostiene altrove che il suo dubbio non è arbitrario, bensì basato su considerevoli e fondati

motivi, da lui elencati. Più precisamente Cartesio tenta di illustrare questi ultimi alla luce di alcuni esempi, secondo il sesto postulato della sua esposizione del tema centrale delle *Meditationes*, svolta *more geometrico*. Qui egli chiede che ci si abitui, meditando sugli esempi da lui esposti, a distinguere ciò che si è conosciuto con chiarezza da ciò che rimane oscuro (e afferma di ritenere di aver svolto tutti gli esempi relativi al tema o, perlomeno, di averli sfiorati). Riesaminerò qui di seguito gli esempi portati da Cartesio basandomi su questo postulato, per chiarire come egli descriva, nella singola argomentazione concreta, la differenza da lui fatta tra l'oggetto conosciuto in maniera chiara e distinta e ciò che resta oscuro e confuso.

Perché si tratta, dunque, di un dubbio non arbitrario, bensì ragionevole, quando non ci si fida della testimonianza fornita dai sensi, che si presenta al pensiero comune in forma tanto chiara e distinta? Perché per i sensi, ad esempio, la stessa torre da vicino è quadrata e da lontano rotonda, perché tramite loro la stessa neve appare, con la medesima chiarezza e distinzione, all'itterico gialla e all'individuo normale bianca, perché a causa loro l'idropico e il sano provano la stessa sensazione di sete, benché solo il primo abbia la gola secca e sia febbricitante, o perché essi sono in grado di causare in colui cui è stato amputato il piede lo stesso « dolore al piede » che prova colui che ha davvero male al piede.

Analogo al rapporto tra le diverse immagini sensibili appare a Cartesio quello tra le immagini in stato di veglia e i sogni. Per quale motivo non siamo sicuri se percepiamo realmente o sogniamo soltanto? Può capitare ad esempio di essere a letto svestiti e di sognare di star vestiti davanti alla stufa. Certo, sostiene Cartesio, è possibile che imma-

gini di veglia e sogni risultino altrettanto distinti, sicché si hanno due diverse immagini di un solo fatto, entrambe egualmente distinte. Così egli si esprime nel *Discorso sul metodo*: « L'errore dei nostri sogni consiste nel fatto che noi immaginiamo diversi oggetti *nello stesso modo* in cui lo fanno i nostri sensi ».

Anche gli esempi addotti da Cartesio per illustrare il suo dubbio radicale su tutte le dottrine tràdite e i pregiudizi sociali e la sua decisione di liberarsi di tutte le opinioni definiscono analogamente il motivo del dubbio che colpisce pure questi oggetti. Egli si è chiesto, afferma, « come la stessa identica persona con le stesse identiche doti diventi completamente diversa, a seconda che cresca tra francesi o tedeschi o invece tra cinesi o cannibali », oppure – fino ad arrivare al tema della moda – « come mai lo stesso oggetto, che dieci anni fa ci piaceva [...] ci appaia ora inadatto e ridicolo ».

Avendo notato la diversità delle opinioni sullo stesso oggetto, Cartesio sostiene di essersi reso conto che i nostri pregiudizi comuni sono determinati assai più dall'abitudine e dagli esempi (!) che da una sicura conoscenza.

A questa dimostrazione dell'incertezza di tutte le opinioni tramandate risponde in senso positivo, per Cartesio, la sicurezza di una conoscenza, ad esempio quella degli oggetti matematici. Egli la misura sul fatto che qui, se si esclude l'ipotesi di un inganno ad opera di un *genius malignus*, non può accadere che la stessa situazione si presenti ora in un modo, ora in un altro: « sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul iuncta sunt quinque [...] nec fieri posse videtur, ut tam perspicuæ veritates in suspitionem falsitatis incurrant ».

Cartesio va al di là della mera dimostrazione dei

motivi di dubbio alla luce dei singoli esempi in un'osservazione della seconda *Responsio*, ove compie il tentativo di fornire una descrizione generale, allo stesso modo valida per tutti questi esempi, di un tale stato di cose.

L'incertezza della testimonianza dei sensi rispetto alla sicurezza dell'intelletto deriva dal fatto che, come qui afferma Cartesio, può accadere in molteplici modi che lo stesso identico oggetto appaia in forme diverse, luoghi o modi differenti e si creda che siano due. Conoscere un'idea solo nella sfera intellettuale significa al contrario avere l'idea di una cosa e comprendere che questa idea non coincide con l'idea di qualcos'altro.

Così appare formulato in maniera generale il concetto già emerso con chiarezza anche nei singoli esempi. Con ciò viene legittimata anche l'interpretazione secondo la quale in tutti i diversi casi nei quali Cartesio intende mostrare che si può dubitare di qualcosa si tratta sempre di un ben preciso e identico stato di cose, relativamente al quale egli registra l'incertezza della conoscibilità di tali oggetti. Si tratta del criterio che i sensi, i sogni, le opinioni tradite fanno apparire diverso ciò che è identico. Ne può derivare, come afferma Cartesio esprimendosi in un modo che richiama ancora Platone, che la stessa identica cosa assuma l'aspetto di due oggetti differenti, fenomeno escluso nel caso della conoscenza intellettuale. Quando quest'ultima coglie l'idea di qualcosa, lo fa in modo talmente preciso che in nessun modo e a nessuna condizione questa stessa idea può essere scambiata per quella di qualcosa d'altro. A questo è dovuta la sua infallibilità.

Per Cartesio il criterio dimostrativo, per cui si considera sicuramente conosciuto soltanto ciò a cui si può sempre risalire nel corso dell'esperienza come

a qualcosa di identico, non ha valore unicamente per la fondazione del dubbio. Esso gli serve anche come criterio per la conoscenza sicura dell'intelletto e quindi per dimostrare dove più sicura è la conoscenza nell'ambito del pensiero, al di là di ogni inganno, cioè nella conoscenza di se stessi.

Il percorso analitico a ritroso dalle « vulgo distinctissimæ perceptiones » dei sensi all'essere degli oggetti distinto e coglibile solo intellettualmente, e da questo all'essere del *cogito*, ancora più distinto, anzi più distinto in assoluto, presentato da Cartesio nella seconda *Meditazione*, consente di dimostrare quest'ipotesi con la massima sicurezza filologica.

Nella seconda *Meditazione* Cartesio dimostra che ciò a cui usualmente si attribuisce il grado di conoscibilità più distinta in assoluto (secondo il sistema concettuale degli antichi ciò che è prima per noi, vale a dire prima relativamente al procedimento conoscitivo) in realtà (e ciò significa rispetto alla cosa in quanto tale) è pensato non in idee distinte, bensì solo in idee confuse. L'esempio è dato dalla trasformazione subita da un pezzo di cera, quando lo si avvicina anche di poco al fuoco. Ne risulta subito evidente come tutti gli attributi che si credeva di aver percepito in maniera distinta e chiara, l'odore, il sapore, il colore, la forma, la grandezza, il suono prodotto ecc. cambiano nel corso di questo mutamento a tal punto, che l'oggetto alla fine non è più identificabile. Suono prodotto e profumo sono scomparsi, il colore è cambiato, le dimensioni sono aumentate, ecc. Della cera non è più possibile far esperienza come di un qualcosa di preciso mediante le sue caratteristiche percepibili attraverso i sensi. Ma nonostante i mutamenti delle qualità percepibili della cera non c'è dubbio che in esse la cera resta sempre la stessa. In base a ciò risulta chiaro per

Cartesio che quanto determina l'essenza a sé identica della cera costituisce qualcosa la cui conoscenza è possibile solo attraverso il puro pensiero. Per Cartesio, come si vede, il criterio, secondo il quale qualcosa è oggetto del puro pensiero, è che lo si possa cogliere precisamente e solo come qualcosa di definito, come un essere semplice. Questo oggetto coglibile nel puro pensiero è anche sicuramente conoscibile. Di esso si sa anche, pertanto, che non si tratta di una chimera, bensì che esiste con certezza. Questo oggetto c'è, dunque, realmente, anche se esso inizialmente, per il « volgo », relativamente al procedimento conoscitivo, non si mostra chiaro e distinto. Anzi quanto è oggettivamente primo e in tal modo quanto è di per sé più chiaro e più distinto deve venir prima scoperto e chiarito tramite un impiego corretto dell'analisi.

Ora, né l'esempio della cera né il fine dimostrativo, per il quale Cartesio lo impiega, sono tanto immediati e tanto originali come sembrerebbe dal modo con cui egli introduce tale esempio. Cartesio prende in mano un pezzo di cera da poco ricavato dal favo e lo avvicina al fuoco, davanti al quale è seduto. La cera perde tutte le sue qualità sensibili e resta purtuttavia la medesima cera. L'esempio risale, così costruito, agli antichi commenti del *Timeo* platonico (ad esempio a Calcidio, *In Tim.*, Comm. 310,7-11, Waszink). Lì, tuttavia, serve a illustrare come la materia rimanga sempre la stessa nonostante tutti i mutamenti delle sue manifestazioni esteriori. A ciò corrisponde anche il risultato al quale perviene Cartesio. Egli infatti definisce l'essere della cera, che solo nell'« intelletto » resta conoscibile e costantemente lo stesso, come « nihil aliud quam extensum quid, flexibile, mutabile » (*Med.* II,27). L'essere della cera dovrebbe quindi

rappresentare la base materiale piú universale, che la cera condivide con tutti i corpi o perlomeno con molti altri, senza che si debba anche solo porre il quesito su che cosa renda la cera appunto tale. L'opinione di Cartesio che ciò che resta costante nel processo del mutamento sia la « forma rationalis ipsius ceræ », la « natura » o l'« essentia » della cera, ribalta quindi radicalmente il rapporto tradizionale di forma e materia (un rovesciamento nel quale Cartesio segue naturalmente una tendenza del suo tempo: si veda a tale proposito, ad esempio, Giordano Bruno – *De la Causa, Principio et Uno*, in particolare i dialoghi 2 e 4 – che si esprime in maniera analoga, ma concettualmente piú decisa e in diretta opposizione ad Aristotele e Cusano). Non è facile quindi respingere l'obiezione di Gassendi a Cartesio che se egli intende l'essenza della cera come un « extensum quid », per quanto in grado di assumere diverse variazioni, la sua *intellectio* finisce per diventare una forma di *imaginatio* (cfr. *Med.*, V ob. 379). Certo è facile vedere che l'« extensum quid, flexibile, mutabile » è una « res simplex » nel senso riconosciuto dalle *Regulæ* e rientra nell'ambito delle « res pure materiales », ivi definite come « figura, extensio, motus » (cfr. *Reg.* XII, 14, 419). Ciò non dimostra tuttavia che l'« extensum quid » delle *Meditazioni* rappresenta un « essere puro e semplice », coglibile in tal modo solo da parte dell'intelletto ed in esso, come Aristotele ha illustrato negli *Analitici* in rapporto all'essere del triangolo, che non essendo piú concreto, non è piú nemmeno rappresentabile. Piuttosto qui si mostra l'enorme distacco prodottosi tra Cartesio e questa tradizione. I mutamenti « non piú immaginabili » della forma della cera si riferiscono ad una contemplazione astratta, cui non si possono attribuire caratte-

ristiche concrete, ma non ad un mutamento di dimensione dalla contemplazione alla comprensione « pura » di un intelligibile. Anche qui risulta chiaro che Cartesio non si è attenuto coerentemente alla differenziazione tra gli oggetti percepibili e confusi (per noi tuttavia inizialmente piú chiari) di *sensus* e *imaginatio* da un canto e quelli spirituali e distinti (ma per noi inizialmente meno chiari) dell'intelletto dall'altro.

Sulla base della conoscenza sensibile e intellettuale della cera risulta evidente la differenza tra idee sensibili confuse e idee intelligibili distinte. Come Cartesio dimostra procedendo nell'argomentazione della seconda *Meditazione*, tale differenza può approfondirsi ulteriormente fino a che si coglie l'essere distinto per eccellenza dell'idea del pensiero medesimo. Le stesse cause (*eædem rationes*), che consentono la conoscenza della cera o di un qualche altro corpo, provano infatti ancor meglio la natura del pensiero (*mentis meæ naturam melius probent*). Qui *melius* significa: *multo verius, multo certius, multo distinctius evidentiusque*.

Potrebbe darsi che quanto si prende per cera sia in realtà qualcosa di diverso. È escluso invece che io – e qui bisogna chiaramente venire alle prese con l'io cartesiano –, mentre vedo o meglio sono conscio di vedere che sono io a pensare in questo momento, non sia qualcosa di ben preciso (*ego ipse cogitans non aliquid sim*).

La certezza di essere, in quanto pensante, qualcosa di ben preciso e in quanto tale di esistente si desume dalla dimostrazione che alla *cognitio mentis meæ* non può assolutamente capitare quanto è pensabile in ogni altra percezione. Qui infatti può accadere che quanto sembra riconosciuto come determinato in un modo e non nell'altro appaia di

nuovo come qualcos'altro. Un tale pericolo è escluso solo nella conoscenza del pensiero. Al di là di tutto il pensabile e degli inganni possibili, deve essere sempre la stessa mente umana, come egli afferma, a pensare tutto ciò: « etsi enim omnia eius accidentia mutantur, ut quod alias res intelligat, alias velit, alias sentit etc., non idcirco ipsa mens alia evadit ».

Illuminanti risultano alcune espressioni di Cartesio, dalle quali emerge la sua insistenza proprio su questo argomento.

Per giustificare il fatto che la conoscenza dello spirito non dipende da nessun'altra conoscenza, che lo spirito coglie la propria natura con la massima chiarezza e in modo tale da non poter incorrere in un errore, Cartesio fa osservare che per tutte le attività del pensiero, per il dubbio, la comprensione, l'assenso, la negazione, la volontà, il rifiuto ecc., è evidente che non li si può intendere come qualcosa d'altro rispetto al pensiero stesso: non è dato infatti distinguerli o separarli da esso. Cartesio afferma: io stesso sono colui che dubita (*ego ipse sum, qui [...] dubito*), sono io a comprendere, ad affermare, a non voler essere ingannato. Tutto ciò non può essere null'altro che il mio pensiero. Niente di ciò è esprimibile senza il concetto dell'io. Niente è più evidente del fatto che sono io stesso a dubitare, comprendere, volere ecc. In precedenza Cartesio aveva compiuto la prima « scoperta » e cioè che neanche un dio ingannatore può far sí che egli non sia, fintanto che pensa di essere qualcosa di distinto (*ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo*, II, 18). E qui aveva visto il suo compito in un: « cavendum est, ne forte quid aliud imprudenter assumam in locum mei » (II, 18/19). Il pericolo di ingannarsi sull'« essere » concernente se stesso sta per Cartesio nella possibilità di scambiare quest'ultimo con qual-

cosa di diverso da ciò con cui credeva di averlo identificato. La soluzione sta nel fatto che il suo « essere » può essere solo il suo pensiero: « cogitatio est, hæc sola a me divelli nequit, ego sum; ego existo, certum est » (II, 21). Solo nel proprio atto di pensiero risulta dunque garantita per ciascuno l'identità tra esso e la forma in cui viene pensato: in tale ambito è altresì garantito che ogni pericolo di inganno è bandito a differenza di quanto avviene con la percezione, nella quale il suo oggetto potrebbe essere un mero sogno (II, 21).

La coscienza dell'assoluta autoidentità è valida secondo Cartesio anche per l'immaginazione e la sensazione: « Sed vero etiam ego idem sum, qui imaginor [...] idem denique ego sum, qui sentio ». Su tale coscienza egli fonda quindi anche in questi due casi la certezza scevra da ogni dubbio dell'evidenza delle facoltà immaginativa e percettiva. Anche se nulla di ciò che ci si immagina o si sente risulta vero, perché solo frutto di un sogno, la *vis ipsa imaginandi* esiste in effetti (*re vera*) e lo testimonia il fatto che è sempre lo stesso identico io a mettere in moto l'immaginazione. Lo stesso fatto attesta pure l'esistenza della coscienza della sensazione e *hoc falsum esse non potest*.

Se si considerano questi numerosi argomenti di Cartesio, aventi di mira sempre lo stesso fine, non dovrebbe sussistere alcun dubbio che egli abbia seguito nelle *Meditazioni* esclusivamente la via dell'analisi, come egli stesso del resto sostiene. Analogamente all'osservazione « corretta » degli oggetti di massimo, inferiore e minimo dubbio nella prima *Meditazione*, anche nella sottrazione del più sicuro livello di conoscibilità ad un ambito oscuro e confuso nella seconda *Meditazione* Cartesio si attiene a

determinati principî del ragionamento analitico quali per primo Platone aveva istituiti.

Anche qui egli fa leva in tutti i casi « meditati » sul principio che il criterio che garantisce la sicurezza di una conoscenza non è quello per cui un oggetto appare ora in un modo, ora in un altro, bensì quello per cui esso viene colto in tutte le circostanze come lo stesso, determinato precisamente in un modo e non in un altro.

Per rinvenire questo criterio fondante per la sicurezza della conoscenza, Cartesio prende le mosse della conoscenza sensibile. Egli dimostra che essa non soddisfa questo principio, poiché rappresenta un oggetto – ad esempio un pezzo di cera – in maniera sempre differente e non lo coglie mai nel suo essere determinato in un'unica, invariabile maniera. Chi cercasse nelle testimonianze dei sensi la sicurezza della conoscenza si troverebbe di fronte, nella esperienza con la cera, a qualcosa di sonoro, giallo, profumato. Ciò potrebbe indurlo a non riconoscere l'essenza unica e autentica della cera, qualora gli si presentasse, in una nuova esperienza, solo qualcosa di puzzolente, privo di sonorità e dal colore bruno.

Queste percezioni non rappresentano affatto, evidentemente, la cera in sé, che può e deve essere pensata nella propria identità essenziale anche senza di loro (metodo della riduzione). Essa deve infatti essere premessa (metodo dell'ipotesi) nella sua unità ed identità in tutti i suoi attributi sensibili, affinché questi, nonostante la loro diversità e contraddittorietà, possano essere riconosciuti come attributi di un'unica cosa appunto.

Nel percorso a ritroso e astrattivo dell'analisi emerge che la cera è sicuramente conoscibile solo attraverso ciò che la differenzia da tutto il resto

e grazie a cui essa risulta di per sé un'unità e una identità. Questo è il suo essere puro e semplice. L'essere stesso della cera è quanto resta quando essa viene pensata senza tutti i propri attributi. Cartesio suppone per ipotesi la possibilità di un errore di giudizio anche in questo concetto del semplice essere della cera, riconosciuto dall'intelletto (come nei *simplicissima* della matematica nella prima *Meditazione*). Egli porta avanti pertanto l'analisi per evincere, tralasciando anche questi contenuti dell'intelletto ancora incerti, il fondamento più sicuro, dal quale non si può ulteriormente astrarre. Questo fondamento viene individuato da Cartesio nella mente umana. Senza di essa non è pensabile alcun contenuto, mentre essa è pensabilissima senza tutto il resto. Essa infatti viene sempre colta necessariamente, se viene colta, nella sua identità, essendo l'unica ed identica premessa di ogni contenuto, tanto del più erroneo quanto del più vero.

La mente non è quindi mai pensabile come qualcos'altro e viene intesa quindi sempre nel suo essere semplice e distinto.

3. Sul rapporto tra principî dimostrativi impliciti ed espliciti in Cartesio

Come ha indicato la descrizione del percorso argomentativo, seguendo il quale Cartesio rinviene nel pensiero stesso il fondamento più sicuro di ogni conoscenza, egli rimane, esteriormente, fedele al metodo antico dell'analisi, che tenta di evincere l'essere spiritualmente distinto dalla confusione dei sensi. Anche in Cartesio, analogamente alla metafisica antica e medioevale, lo scopo perseguito con questo metodo resta insuperabile quanto alla certezza della conoscibilità raggiunta. Di conseguenza esso costituisce a sua volta la premessa per ogni restante conoscenza. Questa premessa senza presupposti (*arché anypothetos*) di tutto quanto è conoscibile, è per Cartesio il pensiero stesso, essendo questo di per sé quanto di più conoscibile (*notissimum, evidentissimum, gnorimotaton*) vi sia. Esso infatti si presenta con la massima chiarezza nel suo essere puro e distinto e viene quindi prima per quanto concerne la conoscenza, potendo essere pensato senza tutto quanto segue. Venendo prima in assoluto nella conoscenza, non risulta derivato né dimostrato attraverso alcuna conclusione, bensì conosciuto per mezzo di un immediato *intuitus mentis* (intuizione intellettuale).

Cartesio conferisce in tal modo all'atto umano del pensare proprio la posizione all'interno del sistema riservata nella metafisica antica e medioevale al-

l'essere, o all'unità medesima, o a Dio. Solo Dio è colui del quale, come indicano ad esempio Gregorio Nisseno o Sant'Agostino interpretando la proposizione « ego sum, qui sum » tratta da *Esodo* 3, 14, si può affermare che è e resta sempre lo stesso, che è lo stesso identico, *idem ipse*, o, come dice ancora Sant'Agostino, *l'idipsum*, ciò che è sempre allo stesso modo, un essere sostanziale in sé, identità che si autoconserva e pertanto il vero e proprio essere in sé. Tommaso d'Aquino, se vogliamo introdurre una ulteriore testimonianza, definisce ad esempio l'essere ciò che l'intelletto coglie come primo, come a lui più di ogni altra cosa noto, come ciò che non gli può essere affatto sconosciuto; l'essere è di per sé noto (*per se notum*), il suo concetto è incluso in tutto ciò che viene pensato. Senza di esso non si può pensare nulla, esso è pertanto anche il primo in assoluto relativamente alla conoscenza (cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiæ* 1-2, qu. 94a2, resp.; *De veritate* 1,1; 10,12 ad 10).

L'identità dei predicati e dei metodi, con i quali essi vengono individuati, e nel contempo l'incongruenza dei soggetti a cui vengono attribuiti, sollevano apertamente il quesito del rapporto tra l'immediata certezza del pensiero in Cartesio e la conoscenza immediatamente sicura dell'essere nella metafisica antica e medioevale. In effetti tale problematica è al centro, fin dai primi scontri di Cartesio con i propri avversari, di forti controversie, che anche nell'ambito degli studi più recenti non hanno potuto concludersi con un esito unanime. Fondamentale è qui chiarire se Cartesio abbia derivato la certezza del pensiero dai *prima et per se nota principia cognitionis* o se la sua sicurezza debba far ricorso prima a quella del « cogito ergo sum ». Per riassumere: la problematica si concentra su come

vada inteso l'« ergo » nella proposizione « cogito, ergo sum ».

Le considerazioni qui premesse possono forse condurre ad una maggiore precisione nella valutazione in sede di interpretazione. Sono già le prime due meditazioni a chiarire in pratica in ogni proposizione che l'essere possiede anche per Cartesio una rilevanza gnoseologica. Non solo perché Cartesio attribuisce al pensiero l'essere in senso eminente e originario — sotto questo aspetto per Cartesio « essere » ha solo il valore derivato, secondario dell'esserci reale, dell'esistenza, e questo è pure il motivo per cui egli utilizza in continuazione in maniera promiscua « sum », « sum aliquid » ed « existo ». Ma è soprattutto quando, con un processo a ritroso analitico e laborioso, cerca di giustificare che al pensiero spetta, in ogni caso, una reale esistenza, che Cartesio fa riferimento a un concetto di essere totalmente diverso, cioè al concetto di essere della metafisica antica e medioevale. Scopo dell'analisi è infatti la dimostrazione che, nella conoscenza di se stesso, il pensiero non incontra nulla di confuso, che possa essere in egual modo ad esso identico o altro, bensì qualcosa di coglibile sempre e soltanto come ciò che appunto esso è, vale a dire come un qualcosa di esistente. La certezza di sé del pensiero si misura quindi su una pretesa rivendicata da Cartesio relativamente alla conoscibilità di qualcosa, cioè che solo ciò di cui si può dimostrare che è in un certo modo e non in un altro soddisfa le condizioni di conoscibilità. Con tale pretesa Cartesio confronta tutti i possibili contenuti del pensiero e giunge, considerando nella sua meditazione tutti i tipi di oggetti passibili di conoscenza insicura o sicura, alla conclusione che solo il pensiero stesso è in grado di soddisfarla pienamente.

Relativamente all'oggetto considerato Cartesio non riprende tale pretesa da una qualche esperienza, bensí la presuppone nell'esame di ogni possibile contenuto, empirico o no, orientandosi ad esso come ad un assioma, una esigenza del pensiero stesso.

Per quanto concerne il concetto di « assioma » sono fondamentali i passi degli *Analitici posteriori* I,2, 71b9-72b4 e della *Metafisica* 3, 1005b1-34 (principio di non contraddizione come fonte di ogni altro assioma). L'affermazione centrale di Aristotele è che un assioma precede ogni conoscenza (particolare) e viene presupposto già come valido in ogni atto conoscitivo. Di conseguenza un assioma è un principio conoscitivo *a priori*, non desunto *a posteriori dall'esperienza*, bensí premesso per valutare quest'ultima. In epoca moderna (ad esempio nella logica matematica), la indimostrabilità e autoevidenza di un assioma ne limita la validità ad un sistema deducibile da esso o ad esso riconducibile. In Aristotele, al contrario, si intende per assioma soltanto ciò che si può riconoscere come vero con piena sicurezza. Nella quarta e quinta lezione intendo illustrare con piú precisione l'esistenza di criteri per tale sicurezza controllabili riflessivamente.

Cartesio non sviluppa tuttavia tale assioma da una originale prospettiva critica sui principî del pensiero per ogni forma di conoscenza, ma lo riprende semplicemente dalla tradizione, ne fa uso costante in sede argomentativa senza formularlo esplicitamente. Non si rinviene infatti nei testi cartesiani alcun segno che egli si sia occupato del significato preciso di questo assioma.

La pretesa che il valore di conoscenza sicura spetti solo a quella che coglie il proprio oggetto in maniera pura e solo in ciò che esso è, nel suo essere semplice, definito cosí e non altrimenti, costituisce

la « premessa » fondamentale (ipotesi). È quella che, come le riflessioni seguenti intendono dimostrare, secondo Platone il pensiero formula da solo, prendendo le mosse da se stesso, quando va alla ricerca di certezza metodologica nella conoscenza. Nella misura in cui per « essere » si intende « essere distinto », tale premessa si può formulare in maniera pregnante, affermando che è conoscibile soltanto ciò che è. Per quanto concerne il procedimento argomentativo si potrebbe quindi sostenere che il principio dimostrativo immediatamente evidente, al quale Cartesio ricorre e alla luce del quale egli verifica se qualcosa è sicuramente conoscibile, è l'essere.

Benché tale interpretazione sia ben giustificata dal punto di vista filologico, visto che essa rispecchia alla lettera le motivazioni di continuo addotte per l'evidenza del « cogito ergo sum », essa non rende *de facto* la posizione rivendicata a sé da Cartesio, bensì sembra caratterizzare quel pensiero « ontologico » che Cartesio ritiene di aver superato. La convinzione che il pensiero si orienti all'essere è ritenuta fin dai tempi di Cartesio un tipo di pensiero volto all'esterno, dal momento che esso non inizia da sé, bensì dall'essere. Allo stesso Cartesio, che definisce il pensiero essenza e sostanza, si rimprovera di retrocedere su una posizione precedente alla problematica trascendentale da lui scoperta. Invece di interrogarsi sulle condizioni del dubbio e del pensiero stessi, ricavabili dalla immediata autocertezza del pensiero, egli, prigioniero dell'orizzonte della sua epoca, avrebbe nuovamente cristallizzato condizioni, solo a partire dalle quali una tale concretezza era possibile, in un oggetto, una sostanza. In questa critica mossa a Cartesio si ignora tuttavia che tale cristallizzazione oggettivante non deriva affatto dalla sua dipendenza dalla gnoseologia della metafisica

antica. Essa scaturisce piuttosto proprio dal cosiddetto aspetto trascendentale della sua fondazione della conoscenza, cioè dal suo tentativo di ricavare le condizioni della conoscenza dall'« immediata » autocertezza del pensiero.

A differenza delle argomentazioni svolte in maniera concreta, come ho cercato di illustrare prima, Cartesio si concentra, nella formulazione esplicita e teoricamente generale dei propri principî conoscitivi, interamente sull'aspetto della certezza soggettiva dell'atto del pensiero. Dal ritenere che la riflessione sulle condizioni di tale certezza conduca ad una conoscenza oggettiva deriva necessariamente che quando un soggetto si rappresenta un'idea certa, essa diventa nel contempo l'idea di qualcosa che appunto per questo risulta oggetto nel senso di conoscenza oggettiva e non semplicemente di opinione soggettiva.

Secondo la regola generale di Cartesio, infatti, distinto e chiaramente riconoscibile non è, come suggeriscono gli esempi delle sue meditazioni, quanto appare precisato in un modo e non in un altro, mentre confuso e riconoscibile in maniera oscura sarebbe quanto appare come uno e nel contempo molteplice. Per Cartesio il criterio di distinzione di un'idea sta nel fatto che se ne è immediatamente coscienti, che essa « è dotata di evidenza intrinseca nella coscienza », mentre la confusione del pensiero viene da lui definita o facendo ricorso al concetto di oscurità o risalendo, più sostanzialmente, all'abbandono della dimensione di immediata certezza. Ciò significa che il pensiero, andando al di là delle rappresentazioni immediatamente certe e quindi distinte presenti all'interno della coscienza, vuole esprimersi su ciò che i suoi oggetti potrebbero essere come cose esistenti al di fuori della coscienza

medesima. L'oscurità si ha quindi semplicemente perché il pensiero oltrepassa la dimensione per esso sicura della coscienza immediata. Cartesio giunge di qui alla convinzione che ogni idea reale, nella misura in cui viene contemplata solo come idea, come contenuto dell'autocoscienza, sia anche un'idea vera. (Anche Spinoza è di questo avviso nella sua rappresentazione « geometrica » del sistema cartesiano e impiega in maniera sostanzialmente promiscua le espressioni « idea vera » e « vera idea ». Si veda a tale riguardo Spinoza I.XXXVI, ed. Van Vloten, La Haye 1895, 324). Pure qui Cartesio concorda verbalmente con la tradizione platonico-aristotelica, nella quale il *noeton* (intelligibile) viene inteso come vero, nella misura in cui è colto dall'intelletto. Tale posizione, però, presuppone la chiara distinzione tra *intellectus* e *imaginatio* o *sensus* nel senso richiesto dalla metafisica antica, al quale, come si è visto, Cartesio si attiene implicitamente, per cui gli oggetti del senso e dell'immaginazione costituiscono per noi ciò che è più chiaro e distinto, e quanto alla cosa in sé, invece, sono ciò che è più confuso, mentre l'oggetto dell'intelletto è dato dall'essere, cioè dall'essere semplice e distinto. Certo, in analogia con tale distinzione, Cartesio spiega la « confusione » del suo precedente pensiero precritico. Egli sarebbe già stato cosciente della sua propria natura ed avrebbe avuto già un'idea del pensiero e dell'estensione in se stessi, ma non avrebbe ancora pensato in maniera puramente intellettuale. Infatti si sarebbe rappresentato, contemporaneamente, tutto in maniera anche immaginativa, confondendo l'idea intellettuale e l'immaginato, vale a dire riferendo tutte le *notiones* o *res intellectuales* a corpi (esterni) senza riuscire, pertanto, a riconoscere nulla in maniera distinta. Per Aristotele, invece, si ha la

confusione tra *noeton* e *phantaston* o *aistheton* perché l'essere intelligibile del triangolo viene scambiato con quella triangolarità che solo l'immaginazione è in grado di rendersi presente, cioè con un triangolo immaginato con precisione. Per Cartesio, invece, tale confusione alberga unicamente nella applicazione illecita di un'« idea » a qualcosa di esteriore, corporeo; per lui tutto ciò che non si applica a qualcosa di esteriore ha quindi per tale motivo valore di qualcosa di « puramente intellettuale ». Così egli afferma, nella sua « definizione » della *cogitatio*, di intendere per *cogitatio* tutto quanto è in noi in maniera tale che ne siamo immediatamente consci. « Cogitationes » di tal tipo sono per lui espressamente tutte le « operazioni » della volontà, dell'*intellectus*, dell'*imaginatio* e del *sensus*. Anche la percezione, nella misura in cui avviene coscientemente e quanto si è percepito in maniera cosciente non sia riferito a qualcosa di esteriore, è « intellectio » (si veda *Med.*, sec. resp. 217). Pensare e immaginare o percepire sono diversi quindi non perché la facoltà conoscitiva dell'intuizione percettiva o immaginativa e quella dell'intelletto siano diverse. La differenza tra intelletto e altre forme sensibili del « pensiero » si verifica di volta in volta perché si ritiene che quanto viene « solo » pensato valga anche per qualcosa che non è unicamente contenuto nella coscienza. Tale opinione viene illustrata da Cartesio come applicazione di una immaginazione a qualcosa di corporeo.

J. Klein ha individuato con estrema chiarezza, nella sua opera *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*, la necessità di tener presente il cambiamento verificatosi nell'interpretazione di dottrine peripatetico-scolastiche per l'intervento di una prospettiva stoica, se si vuol chiarire a livello

di *Geistesgeschichte* questo concetto cartesiano di pensiero. Rimando soprattutto alle pagine 212 ss., con la nota 186. In verità Cartesio intende ciò, cui attribuisce i predicati aristotelico-tomistici dell'*intellectus purus*, interamente nel senso dello *hegemonikon* stoico. Così afferma ad esempio nella dodicesima regola, § 10, 415/416: « una et eadem est vis, quæ, si applicet se cum imaginatione ad sensum communem, dicitur videre, tangere etc., si ad imaginationem [...] dicitur imaginari vel concipere; si denique sola agat, dicitur intelligere ». Con ciò egli formula una posizione esattamente corrispondente a quella che si ritrova in Sesto Empirico, *Adv. math.* VII, 307 (SVF II, 849): ' « *tauton estin dianoia kai aisthesis, ou kata tauto de, alla kat'allo men dianoia, kat'allo de aisthesis, houtos he aute dynamis kat'allo men esti nous kat'allo de aisthesis* ». Per una spiegazione approfondita dei rapporti di dipendenza qui presenti sarebbe soprattutto necessario osservare l'ampia recezione dello stoicismo all'inizio dell'età moderna. Qui l'introduzione alla filosofia stoica di Justus Lipsius assume per Cartesio un significato finora quasi ignorato (ma già la « Summa » di Eustachio è tutta compenetrata dallo spirito del tempo e quindi anche da elementi stoici). Per la nascita del concetto di coscienza proprio dell'età moderna è però indubbiamente decisiva la posizione centrale della *imaginatio*, che Cartesio riprende dalla gnoseologia stoica (ancora Kant impiega quasi totalmente come sinonimi i termini « conoscenza », « concetto » e « immaginazione »).

Cartesio ritiene quindi che solo nella dimensione di ciò che egli considera pensiero alberghi una certezza ferma ed indubitabile. Ciò scaturisce dal fatto che egli appiattisce, nella sostanza, la differenza tra intelletto puro ed intelletto attivo accidentalmen-

te nell'immaginazione, assai rilevante per la filosofia antica e medioevale, benché lessicalmente egli conservi la differenza terminologica.

Responsabile di questo livellamento è in fondo, a mio avviso, la crescente divergenza tra i criteri conoscitivi su cui in generale si è esercitata la riflessione e quelli effettivamente applicati, e con ciò anche l'eliminazione della differenza tra quanto viene prima nel processo conoscitivo, cioè per noi, e quanto lo è relativamente all'oggetto in questione. È come se nella maniera in cui qualcosa ci è noto fossero già insiti i criteri secondo i quali quel qualcosa si conosce in sé. Questo è quanto spero di aver sufficientemente dimostrato nelle precedenti interpretazioni.

E tuttavia desidererei, concludendo, dimostrare con più precisione questo stato di cose con il ricorso ad un'argomentazione di Cartesio particolarmente illuminante. Essa si adatta infatti particolarmente a chiarire in che modo l'oggettivazione o concretizzazione del pensiero continuamente incriminata sia scaturita proprio dalla mancanza di riflessione critica sui criteri conoscitivi della scuola, presupposti in effetti da Cartesio come un po' troppo scontati.

Nella disputa tra Cartesio e Arnauld, l'oppositore a lui contemporaneo di maggior rilievo, si tratta tra l'altro di stabilire se esista qualcosa come *ideæ*. Cartesio si difende così: dal punto di vista formale, che cioè ogni idea rappresenta un qualcosa di ben preciso o un essere positivo, un'idea sbagliata naturalmente non è data, bensì vi sono solo giudizi erronei; materialmente invece, cioè considerando che un'idea è una *operatio intellectus*, una mera operazione del pensiero, è ben possibile parlare di idee errate.

Per la comprensione della collocazione di Car-

tesio a metà tra la metafisica classico-medioevale e la filosofia trascendentale può riuscire utile la distinzione tra un aspetto formale e uno materiale, che Cartesio qui riprende e nella quale il rapporto tra forma e materia, come noi lo conosciamo ad esempio da Kant, appare ancora capovolto. Cartesio definisce infatti « materiale » l'operazione con la quale il pensiero rappresenta qualcosa, mentre essa viene intesa da Kant come la « forma » della coscienza e il contenuto di volta in volta rappresentato costituisce « la materia nel fenomeno ». Il motivo di questo capovolgimento deriva però proprio dall'argomentazione cartesiana qui riprodotta, nella misura in cui egli fa dell'identità della rappresentazione di qualcosa il criterio secondo il quale l'idea, intesa a dire il vero solo « materialmente », nella « operatio intellectus » può essere compresa come un essere determinato e quindi « formale ». Su questo scambio della materia con la forma poggia anche il capovolgimento di significato dei termini « soggettivo » ed « oggettivo » a partire da Cartesio. Secondo la motivazione fornita da Cartesio, l'idea del freddo non è dotata, ammesso per ipotesi che non esista il freddo, di alcuna « realitas subiectiva », cioè realtà nella cosa in sé, bensì solo di una « realitas obiectiva », vale a dire realtà come rappresentazione. Questa realtà « oggettiva » (rappresentata) riceve però essa pure, grazie alla fondazione « critica » nella realtà « soggettiva » (realmente esistente) del *sensus ipse*, una « realtà soggettiva ». Ciò significa che quanto è reale solo in quanto rappresentato (oggettivamente) diviene qualcosa di oggettivamente reale (in senso moderno), cioè qualcosa che ricava la sua realtà dalla oggettività della conoscenza e può avanzare la pretesa di validità oggettiva o perlomeno intersoggettiva.

Presupponendo ad esempio che qualcosa come il freddo non sia nulla di preciso, bensì disponga tanto poco di un essere (positivo) quanto la sete dell'idropico, non si può naturalmente parlare di un'idea del freddo in senso formale. « Ora, che il freddo sia qualcosa di positivo oppure no », così prosegue Cartesio, « io, vale a dire io in quanto colui che pensa appunto l'idea del freddo, non ne ho alcun'altra idea »: « sed manet in me eadem illa, quam semper habui ». Cartesio ne deriva la conclusione che l'idea del freddo possenga ad ogni modo in me un essere distinto o positivo, nella misura in cui io stesso – in quanto pensante ovvero senziente – sono realmente una « res vera ». Il soggetto, cioè il reale sostrato di questa idea, caratterizzante un ben preciso essere, non è qualcosa di estrinseco, magari inesistente, bensì il *sensus ipse*, la sensazione definita così e non altrimenti del freddo stesso. Dell'idea del freddo, pertanto, egli afferma: « tamen ens aliquod positivum habet pro subiecto, nempe sensum ipsum ». Egli afferma di definire materialmente errata o confusa una tale idea, perché essa offre la materia, vale a dire l'occasione per estendere il giudizio, al di là del positivo essere immediatamente certo della sensazione di freddo, a un qualcosa di estrinseco, che deve corrispondere alla sensazione. Qui alberga però il pericolo dell'inganno, localizzato con coerenza da Cartesio esclusivamente nella volontà, incapace di rimanere entro i confini di quanto è stato colto con chiarezza e distinzione, cioè nella dimensione della coscienza, bensì intenzionata a oltrepassarli e desiderosa di considerare vero anche ciò che ancora non ha colto con chiarezza.

Se Cartesio, quindi, crede che il pensante sia certo di sé e delle proprie rappresentazioni, il vero motivo, palesato anche espressamente nella concreta

argomentazione cartesiana, è che nella dimensione della coscienza delle proprie rappresentazioni egli sa qualcosa che gli è invece ignoto per i cosiddetti oggetti esterni, che egli in esse si rappresenta. Ed è questo a impedire, per parlare con Kant, che anche le rappresentazioni in quanto tali si dileguino in una rapsodia di sensazioni, in una confusione di apparizioni. Come Cartesio sottolinea energicamente, egli sa infatti che queste rappresentazioni, fintanto e nella misura in cui se le rappresenta, cioè ne è cosciente, sono ciò che sono, vale a dire qualcosa di ben definito, che resta identico a sé. Solo perché sembra non sussistere alcun dubbio su tale problema, per tutto ciò, di cui un individuo è immediatamente o interiormente cosciente, sussiste nella dimensione dell'interiorità o della coscienza una verità più sicura che nei cosiddetti oggetti esteriori.

Cartesio fa leva su tale evidenza quando afferma che l'essere oggettivo del freddo risiede nel suo essere in quanto rappresentazione – qualunque cosa sia il freddo. Anche se non esiste affatto qualcosa come il freddo, esso ha, in quanto mia sensazione di freddo, un ben preciso e identico essere. Esso è, come ad esempio si esprime Kant, « qualcosa solo grazie a questa rappresentazione ». A sua volta questo essere « oggettivo » dell'idea « freddo » ha la sua ragione nell'essere immediato e certo del pensiero stesso come la premessa una, identica e pertanto esistente di tutte le proprie rappresentazioni.

Alla luce di un'evidenza testuale così marcata non può praticamente sussistere alcun dubbio, anche tenendo conto delle incertezze implicite in ogni interpretazione, che la presunta immediatezza dell'autocertezza del pensiero e delle sue rappresentazioni sia effettivamente immediata e preceda ogni altra conoscenza. Essa dipende piuttosto da un giudi-

zio di carattere contenutistico, con il quale viene colta l'identità dell'essere del pensiero o meglio delle sue rappresentazioni. L'« ergo » nella proposizione cartesiana « cogito ergo sum » o anche il « quindi » (*also*) kantiano nell'espressione « io sono ben conscio delle mie rappresentazioni, quindi esse esistono ed esisto io stesso, che ho queste rappresentazioni » mantengono, nonostante tutte le possibili confutazioni, un significato logico pregnante.

È vero che Cartesio sostiene che il fatto che noi ci percepiamo come « oggetti pensanti » o la proposizione « penso, quindi sono o esisto » non vengono derivati da alcun sillogismo in quanto in questo caso si riconosce solo, tramite una semplice intuizione intellettuale, una cosa di per sé nota. Egli lo può tuttavia affermare soltanto perché formula in maniera erronea la premessa maggiore del suo sillogismo. Sicuramente la certezza esistenziale del pensiero non è derivata dalla proposizione « Tutto ciò che pensa è o esiste ». Il sillogismo, alla cui forza probativa Cartesio effettivamente s'appoggia, andrebbe piuttosto formulato così:

Prima premessa: tutto ciò, che è dotato di un essere ben determinato, esiste.

Questo è quanto è dato (*to dedomenon*), cioè è, come richiedono le dimostrazioni rigorosamente scientifiche, un assioma, una *prima notio* o un *per se notum*. La validità di questa prima premessa viene presupposta tacitamente da Cartesio e data per scontata. Formulando negativamente l'assioma che il nulla non ha condizioni o qualità, Cartesio rimanda ripetutamente al suo significato per la conoscenza « prima, più sicura e chiara » dello spirito, ad esempio nei *Princ. philos.* I, § 11. La dipendenza dell'evidenza del « cogito, ergo sum » da quella di

tale assioma è stata individuata già da Schopenhauer, il quale considera analitica la proposizione « cogito, ergo sum », ma sottolinea che, a voler essere precisi, il « cogito ergo sum » va fatto dipendere dall'assioma medesimo (cfr. *Il mondo come volontà e rappresentazione* II, 1 § 4). Il fatto che Schopenhauer consideri meramente analitici, cioè vuoti di contenuto, alla stessa stregua questo assioma e il « cogito ergo sum » mostra tuttavia che egli non aveva più presente il significato originario dell'assioma (cfr. ad esempio Arist., *Metaph.* 1071 a1-3). Per Aristotele il fatto che senza *ousia* non esistano *pathe* (*ton ousion aneu ouk esti ta pathe kai hai kineseis*) non significa solo, banalmente, che non si possa attribuire qualità alcuna a ciò che non è dato, bensì sta ad indicare che l'essere ben determinato (ad esempio quello del triangolo) determina anche la possibilità delle ben precise peculiarità, entro le quali esso di volta in volta esiste (come per la possibilità di triangolo rettangolo). *Ton ousion aneu ouk esti ta pathe* significa quindi ad esempio: senza l'essere ben determinato in un modo e non altrimenti (essenza) del triangolo stesso non esiste nemmeno alcuna peculiarità dell'essere triangolo in triangoli immaginati, disegnati o materiali.

Per questo Aristotele definisce l'essere separabile e pensabile in maniera distinta causa delle affezioni (*ibid.*). Il motivo per il quale quanto si conosce in questo assioma non è tautologicamente vuoto, bensì ricco di implicazioni, verrà approfondito nella quinta lezione.

Seconda premessa: il pensiero è qualcosa di ben determinato.

Tutte le « riflessioni contemplative » di Cartesio

erano volte a dimostrare o, per meglio dire, illustrare l'evidenza dell'esattezza di questa proposizione.

Conclusion: quindi il pensiero è qualcosa di esistente.

In termini aristotelici questo è quanto si cercava (*to zetoumenon*). L'intenzione dimostrativa era quella di motivare che il pensiero stesso, a differenza di ogni altro oggetto conoscibile, esiste veramente. La stringata formula entimematica « cogito, ergo sum sive existo », in cui Cartesio ha contratto questo sillogismo, risulta dalla sua persuasione di apprendere in forma immediata nel « cogito » la certezza di trovarsi di fronte a qualcosa di preciso. L'impiego promiscuo di « essere » nel senso di essere puro e semplice, e di « c'è », « è presente », rende possibile credere che nel « cogito » inteso come qualcosa di preciso, vale a dire come essere semplice, venga recepita nel contempo l'esistenza. Ciò significa, come ha visto giustamente Scholz, che questa vi è contenuta *per implicationem*. Viene così trascurato ciò che è contemporaneamente pensato nella comprensione di qualcosa. Ciò significa, rispetto al metodo dell'analisi – inteso nel senso in cui Cartesio invita ad impiegarlo –, che l'essere semplice di un oggetto, premesso alla valutazione di qualcosa, non viene considerato per ciò che esso di per se stesso è, bensì solo per ciò che da esso viene definito, nelle sue conseguenze ecc. Si prenda il caso della critica mossa da Cartesio ai geometri per quanto concerne l'impiego delle « primæ notiones » (ad esempio della nozione stessa di triangolo) presupposte alla dimostrazione di teoremi geometrici del tipo che ogni costruzione che soddisfi alle condizioni della nozione è un triangolo. I geometri le

considererebbero solo nel modo in cui esse rispondono alla intuizione, vale a dire relativamente a quanto di volta in volta è dato, tenendo conto solo delle conseguenze risultanti dalla premessa. Nella metafisica, al contrario, tutti gli sforzi sono rivolti a cogliere le nozioni prime in maniera chiara e distinta. Cartesio mette ripetutamente in rilievo questa differenza tra il pensiero sintetico e quello analitico e sottolinea che importante è unicamente la sicurezza e l'evidenza delle *rationes*, dalle quali dipende una conoscenza che non è lecito confondere con *qualcosa* che ne dipende, è successivo e composto. Egli mostra inoltre di conoscere la differenza intercorrente tra *notitia principiorum* e *scientia* derivata dalla conoscenza dei principî e quindi piú sicura, e afferma conformemente a queste massime che il pensiero è conoscibile senza tutto il resto e rappresenta quindi la « prima et certissima cognitio », che si offre a chiunque si dedichi in maniera idonea alla speculazione filosofica (cfr. *Med.*, sec. resp. 189). *Notitia*, secondo il linguaggio della scolastica, ad esempio in Tommaso d'Aquino, *Summa theologiæ* I, quæstio 2æ1e, indica il fatto che una verità è nota; *scientia* indica invece la conoscenza sicura in quanto derivata da una verità conosciuta. Ma nonostante tutto ciò egli reagisce al quesito se il « cogito, ergo sum » costituisca realmente la prima conoscenza o non dipenda invece da altri principî conoscitivi, replicando che quelle nozioni semplicissime (*simplicissimæ notiones*), che si devono naturalmente conoscere prima della « proposizione prima e piú sicura », non garantiscono di per sé la conoscenza di una cosa esistente. Per tale motivo egli sostiene di non aver ritenuto necessario elencarle. In un altro passo afferma che gli universali premessi nella conoscenza del « cogito, ergo sum » si ricavano solo

quando si fa l'esperienza concreta del « cogito » medesimo. « È infatti nella natura del nostro spirito ricavare i principî generale dalla conoscenza del particolare ».

Affermazioni di questo genere mostrano che Cartesio, anche se solo quando costretto dalle obiezioni dei suoi oppositori di formazione scolastica, ha pur sempre sostanzialmente ammesso che la conoscenza del « cogito, ergo sum » è preceduta da altre conoscenze. È in un colloquio con Burmann che egli si esprime con la maggiore chiarezza a tale proposito: « Prima di questa *conclusio* "cogito, ergo sum" si riconosce la premessa maggiore "qualunque cosa pensi è", giacché essa materialmente precede la mia *conclusio* e la mia *conclusio* vi si appoggia. Per questo nei principî l'autore afferma che tale premessa precede, perché essa viene naturalmente sempre e implicitamente presupposta e precede; ma non per questo io riconosco sempre espressamente ed esplicitamente che essa precede, né la conosco prima della mia *conclusio*, poiché naturalmente presto attenzione solo a quanto apprendo in me stesso, per esempio "cogito, ergo sum". Non faccio però attenzione a quella nozione generale "qualunque cosa pensi è", visto che, come ho detto prima, non separiamo queste proposizioni da quelle particolari, bensì in queste contempliamo quelle ».

Con questa autodifesa Cartesio non solo capovolge il rapporto tradizionale tra ciò che è prima per noi o per natura, affermando che la vera e propria « prima cognitio » è di ciò che risulta per primo accessibile alla nostra esperienza immediata e non la conoscenza ricavata con l'analisi dal *compositum* particolare. Con questo capovolgimento Cartesio rende superfluo e privo di significato il processo con cui egli stesso era risalito analiticamente dalle *per-*

ceptiones confuse ed oscure dei sensi, delle opinioni ecc. all'essere distinto del pensiero. Se infatti le cose « si comportano nell'ordine della verità stessa così come nell'ordine della nostra interpretazione », risulta inutile anche la distinzione che accompagna l'intera opera di Cartesio tra « prima » e « dopo », tra ciò che egli ha considerato vero prima, precedentemente alla svolta critica, e dopo. Ciò di cui la coscienza ingenua crede di essere immediatamente certa non coincide per Cartesio con ciò che è prima, più evidente e sicuro relativamente alla conoscenza a sua volta sicura ed intellettuale. Questo infatti risulta visibile solo quando si è abbandonata l'« antica abitudine » del pensiero ingenuo, quella di riferire tutti i modi e contenuti del pensiero immediatamente a oggetti esterni esistenti e quando il pensiero stesso, come ciò che è pensato anche senza gli oggetti e in essi viene sempre premesso, viene colto in maniera pura come se stesso. E ciò avviene quando, analogamente, anche i contenuti del pensiero vengono pensati in maniera pura, nella loro evidenza immediata e intrinseca, scevri da riferimento al loro essere nozioni di cose esistenti e solamente in rapporto al carattere distinto della loro conoscenza.

La spiegazione fornita da Cartesio a Burmann rivela tuttavia per quale importante e allettante motivo Cartesio abbia fatto leva sulla differenza tra ciò che è prima per natura e ciò che è prima per noi e poi, nel corso della riflessione, l'abbia eliminata. È sì la giustezza immediatamente comprensibile degli assiomi, per esempio di quello di contraddizione, ciò su cui si fa leva per accertarsi di essere, in quanto essere pensante, un qualcosa, e su cui si deve anche nuovamente far leva per riflettervi. Ma « naturalmente » non ci si fa caso e si agisce « alla luce dell'essere », senza chiarirsi da che cosa ci si lasci

in effetti guidare nell'argomentazione. Come contenuto della mia certezza, la conoscenza degli assiomi o delle « verità eterne » è quindi qualcosa di successivo, visto che « dobbiamo rivolgere loro la nostra attenzione » prima che ci possano risultare chiari. In tal senso sono « io » in quanto soggetto che riflette, in quanto coscienza, il *prius* assoluto. Solo quando ho fatto di una « verità eterna » il contenuto della mia certezza, essa è (anche) per me vera. Tramite il favore della mia coscienza essa riceve nuovamente, per così dire, la sua verità. Io l'ho aiutata a conseguire la propria esistenza. Ritenere che solo qualcosa che si è appreso in tal modo come « esistenza » sia per un principio conoscitivo quanto per primo viene conosciuto significa ignorare grossolanamente la differenza tra un criterio conoscitivo, sul quale la coscienza fa leva nei processi dimostrativi, e ciò che si è conosciuto come sicuro con l'ausilio di un tale criterio (ad esempio il « cogito, ergo sum »). Tale elevazione del « cogito, ergo sum » a principio conoscitivo o assioma, appunto, non si può giustificare neanche con l'argomentazione che per primo Spinoza ha presentato. Secondo lui, se il « cogito, ergo sum » fosse una conclusione, la sua verità dipenderebbe da premesse generali. Tuttavia Cartesio ha mostrato con il dubbio universale che anche nei loro confronti possiamo rimanere vittime di un inganno (si veda Spinoza, I, 144, 10 s. ed. van Vloten, II La Haye 1895). Egli ha misurato la conoscibilità degli *universalia* e *simplicia* su qualcosa di cui era già sicuro prima di ogni giudizio su un qualche contenuto, e cioè sul fatto che qualcosa può essere messo in dubbio, qualora non lo si possa fissare nella conoscenza come un essere ben determinato. Questo sapere precede quindi anche la possibilità del dub-

bio, poiché diversamente non si avrebbe nemmeno la possibilità di avvertire che ci si inganna.

La tesi che solo il concetto di una cosa esistente possa costituire un principio di conoscenza non tien conto del fatto che proprio il pensiero stesso, che pure viene appreso in tutti gli atti come sempre identico, non lo è, nonostante questa esperienza ogni volta singolare, come un oggetto singolo particolare e dotato di esistenza, bensì come un universale, anzi come il più universale. L'aspetto più universale, in senso astratto, del pensiero, è infatti ciò che, in tutte le modificazioni del pensiero, rimane immutabilmente costante. Solo per questo Gassendi può affermare, esagerando ironicamente la conclusione di Cartesio: « io sono allora proprio una *res cogitans*: qui riconosco di aver parlato a vanvera. Credevo infatti di parlare con un'anima umana [...] e invece parlavo solo con uno spirito, cioè con un essere, che ha rifiutato non solo il corpo, ma anche l'anima stessa! ». Ironia a parte, questo commento di Gassendi contiene la constatazione, tanto importante per la filosofia trascendentale futura, che l'io dell'« io penso » non è un io empirico, bensì un io trascendentale, coscienza in senso lato, non coscienza individuale, soggettiva. Questa « coscienza in senso lato » è un universale, ma solo come ciò che resta sempre lo stesso, immutabile e costante nel flusso delle manifestazioni interiori. Anche questo aspetto conduce di nuovo immancabilmente al risultato che l'immediata autocertezza del pensiero ha un valore più esteso che il semplice dato di fatto che si sia sicuro di se stessi come pensanti e che proprio questo di più rappresenti il contenuto concettuale di tale autocertezza: il sapere sulla necessaria unità e identità dell'essere del pensiero.

L'idea che l'autocertezza del pensiero in quanto

« unità originaria dell'appercezione » diviene la premessa ultima e la condizione di ogni conoscenza non risulta formulata ancora esplicitamente in Cartesio. La sua regola gnoseologica, secondo cui tutto ciò che conosco con eguale chiarezza e distinzione come il mio pensiero è vero, accenna solo per analogia al fatto che è l'unità della coscienza a venir premessa in ogni processo conoscitivo. Sarà Kant a illustrare in modo coerente ed esplicito che è la sostanziale unità della rappresentazione dell'« io penso » « a dover essere in grado di accompagnare tutte le altre e ad essere sempre la stessa in ogni manifestazione della coscienza », e che è dall'unità della rappresentazione contenuta in questa coscienza unitaria che di volta in volta derivano le condizioni per la possibilità di ogni conoscenza. Questa riflessione sull'unità della coscienza come premessa di ogni conoscenza, però, non va molto al di là dell'uso implicito fatto da Cartesio del concetto di unità e di essere. Anche in Kant manca infatti una riflessione critica sul fatto che il pensiero fonda la certezza di se stesso su un proprio assioma, su una condizione *a priori* di ogni conoscenza, nella misura in cui viene soddisfatta l'esigenza che in ogni esperienza vi si possa ricorrere come a qualcosa di identico. La certezza che il pensiero ha di se stesso in quanto uno ed essenza, non conduce neanche in Kant a una spiegazione critica di quanto si intende con i concetti di unità ed essere, che il pensiero presuppone in ogni atto conoscitivo come condizione fondamentale della conoscibilità. Si parte dal presupposto, infatti, che si tratti di un « dato di fatto della coscienza »: l'unità trascendentale dell'appercezione trova la sua validità come principio conoscitivo in Kant unicamente nell'essere data immediatamente con l'autocertezza del pensiero. Per tale ragione Kant si chiede unicamente come,

con quali modalità la coscienza espliciti la propria unità, presupposta come ovvia in maniera sintetica quanto alla forma, ma questo non avvenga ad esempio con le condizioni derivabili dal concetto presupposto di unità, necessarie per conoscere come contenuto, come oggetto, un molteplice che sia dato al pensiero. A partire dall'immediata certezza dell'unità di un oggetto, nella misura in cui è immaginato o pensato, questo quesito è già risolto. Il problema può consistere ancora solo nel cogliere quanto è dato al pensiero secondo le condizioni di questa unità (che io sono conscio di me in quanto uno e definito a prescindere dall'identità di ciò che è dato) alla luce chiara della coscienza, cioè nel riprodurlo dinnanzi alla coscienza secondo le regole, di cui si è divenuti consci, della maniera in cui la coscienza si rappresenta qualcosa come un'unità. Il pericolo della oggettivizzazione e della fissazione dogmatica del pensiero e del relativo pensato scaturisce dall'aver chiarito in maniera così ristretta le condizioni della conoscenza e non da una dipendenza dalla cosiddetta antica metafisica della sostanza. Se le condizioni oggettive per cui un contenuto del pensiero è davvero qualcosa di definito, un oggetto, albergano esclusivamente nella certezza che io ho di me stesso come di un'unità, ogni contenuto del pensiero, sia esso inadeguato o fondato con cura, diviene un oggetto, a patto che risulti sintetizzato dinnanzi alla coscienza in maniera corretta secondo le regole di unità della medesima.

L'ipoteca ancor più carica di conseguenze in senso filosofico, lasciata in eredità alla filosofia moderna dell'autocoscienza dall'inespresso orientamento cartesiano sul concetto dell'essere, è però un'altra. Infatti la condizione dell'unità della coscienza, che rende possibili razionalità e conoscenza, fu ritenuta

da Cartesio fino ad Hegel un'ovvia implicazione dell'autocertezza del pensiero, benché anche qui esista già un sapere riguardo al fatto che ciò che il pensiero di per sé è si sottrae ad una comprensione concettuale. Ora tale condizione venne sentita, in maniera crescente, come criticamente indimostrata, anzi indimostrabile. Tutta la filosofia post-hegeliana dimostra del resto che l'identità della coscienza dell'« io penso », presupposta da Cartesio, in realtà non è affatto superiore ad ogni dubbio. Nietzsche, in *Al di là del bene e del male*, al numero 16, delinea la problematica con particolare chiarezza: « Continuano ad esservi innocui autoservatori, convinti che vi sia "immediata certezza", ad esempio "io penso": [...] come se qui il conoscere riuscisse ad afferrare il suo oggetto nudo e crudo, [...] e non vi fosse né da parte del soggetto né dell'oggetto una falsificazione [...]. Se analizzo il processo espresso nella frase "io penso", ottengo una serie di affermazioni audaci, fondare le quali risulta difficile, se non impossibile. Ad esempio che sono io che penso, che deve essere un qualcosa che pensa [...] che io so cosa vuol dire pensare. E se non mi fossi già deciso a tale proposito, in base a che cosa dovrei valutare che quanto accade, appunto, non sia piuttosto "volere" o "sentire"? Basta, quell'"io penso" presuppone che io confronti il mio stato presente con altri, che conosco in me, per poter così stabilire che cosa esso sia ». (Le *Obiectiones* muovono già, appunto, l'obiezione che bisogna prima sapere che cosa vuol dire pensare, se si vuol essere certi che si sta pensando. L'affermazione di Cartesio che chi si accorge di pensare sa anche che cos'è il pensiero tralascia però il nucleo delle obiezioni sollevategli. Il quesito posto riguardava appunto in che modo si dovrebbe poter notare che si sta pensando e non

magari sognando, se non si sa che cos'è il pensiero). Anche l'altra affermazione, definita « audace » da Nietzsche, per cui sarebbe immediatamente certo che sono io a pensare, era stata notata nella sua problematicità già da contemporanei di Cartesio. Era stato il caso di Gassendi (*Med.*, quinta ob. 365) e in seguito anche di Kant, nell'attribuzione insicura dell'atto del pensiero ad un io, o un lui o un esso, una cosa (*Critica della ragion pura*, B404s.). Se, come fa Cartesio, si presume un *genius malignus*, in grado di ingannare su tutto, non si può capire come mai questi non sia anche in grado di far credere ad un soggetto che è lui, in quanto soggetto, a pensare, mentre in realtà è lo spirito in lui che pensa, e di simulare soltanto, in lui, la coscienza di compiere una attività autonoma di dubbio o di pensiero. Ritenere possibile un inganno di tal genere non è neanche una supposizione peregrina o astrusa. Perlomeno a partire da Hegel il filologo classico è convinto che i personaggi omerici non sarebbero stati consci del loro agire autonomo come atto del pensiero, bensì l'avrebbero ritenuto intervento di una divinità. In senso analogo Goethe fa parlare Prometeo ad Athena, a lui « eternamente presente ». Si veda il frammento del *Prometeo* del 1773, versi 104 ss.: « Sempre, come se la mia anima parlasse a se stessa / si aprisse / e armonie a lei congenite / in lei e da lei risuonassero: / così erano le tue parole. / Così io non ero me stesso / e un dio parlava, / se io credevo di parlare; / e se credevo che parlasse un dio, / parlavo io stesso ». Anche Goethe evidentemente pone l'interrogativo se la coscienza del proprio atto di pensiero dimostri realmente l'esistenza di un autonomo atto di pensiero.

Nonostante il fatto che alla convinzione della certezza presumibilmente immediata del pensiero

stesso in qualità di ultima premessa di ogni conoscere si oppongano molti dubbi oggettivi e che questi ultimi siano stati avanzati a sufficienza nella filosofia dell'Ottocento e del Novecento, questa convinzione è ancora molto diffusa tra gli studiosi di Cartesio, anzi viene riguardata da più parti come l'unico nucleo irrinunciabile del pensiero cartesiano. Tale è l'opinione di W. Röd, G. Schmidt, J. Beyssade e Christian Link. Franz Bader parla, a proposito della « inevitabilità del cogito/sum » come « punto di partenza del filosofare scientifico », addirittura della « validità atemporale dei principî trascendentali, che possono essere afferrati da chiunque li afferri solo come gli stessi nella stessa forma ». È inquietante il fatto che pure Vittorio Hösle si associ senza mezzi termini a Hegel nella critica da questi mossa a Cartesio per aver cercato — dopo aver posto l'innegabile autocertezza dell'Io, che si dimostra in tal modo assoluto — un altro assoluto, cioè Dio (712).

Nel ripiegamento del pensiero su di sé e sulle proprie rappresentazioni, ritenute sicure, che Cartesio ha messo in moto, i principî gnoseologici della tradizione da lui applicati non sono più oggetto di una riflessione esplicita e non ci si interroga più sulla loro legittimità. Di conseguenza l'intera problematica dell'unità della coscienza, da lui presupposta implicitamente, non può più venire alla luce, fin tanto che ci si muove entro l'orizzonte di questo approccio sistematico. Volgendo lo sguardo a Platone vorrei tentare di accennare quale altro procedimento dovrebbe seguire una fondazione della conoscenza, qualora questi principî conoscitivi debbano essere formulati esplicitamente e indagati in vista delle loro implicazioni.

4. Dalla confusione della conoscenza sensibile alla conoscenza distinta dell'idea

Dopo aver descritto l'ascesa e la discesa dell'anima nell'allegoria della caverna, Socrate illustra a Glaucone il significato di quest'immagine per la comprensione della maniera in cui il pensiero consegue una conoscenza certa. Non è infatti, come molti credono, che all'anima venga conferito il sapere, come se ad occhi ciechi si volesse applicare la facoltà della vista. La facoltà grazie alla quale ognuno è capace di conoscenza precisa e il corrispettivo organo fisico sono dati a tutti; necessario è però il metodo appropriato (*technè*). Si tratta di riuscire – così come si volge un occhio dall'oscurità alla luce – a staccare questa facoltà dal divenire, fino a quando essa è in grado di conoscere l'essere e quanto di più luminoso vi è in esso.

La premessa dell'esatto orientamento della facoltà conoscitiva è data per Socrate da una precisa conoscenza di contenuti, da quel *koinon mathema*, del quale egli afferma che se ne fa uso in ogni forma di conoscenza. Di esso Socrate afferma, nel contempo, che nessuno se ne serve nella maniera appropriata, benché esso in ogni modo conduca alla *noesis* e all'essere. Il discorso sull'impiego prima appropriato e sull'uso in fondo poi non adeguato di ciò che si è impiegato, mira, si vedrà, alla differenza tra un impiego implicito ed uno esplicito dell'assioma che solo ciò che è è anche conoscibile. Implicitamente

si fa leva già al momento della percezione su questo assioma, nella misura in cui si cerca di cogliere anche il sensibile come qualcosa di definito. Esplicitamente, tuttavia, si può nominare questo impiego solo quando, in una riflessione su questo assioma, premesso (come valido) in ogni processo conoscitivo, si riconosca: 1) che esso viene premesso in ogni atto di pensiero e 2) quale esatta funzione esso rivesta.

A questo secondo aspetto Socrate fa cenno dicendo che il *koinon mathema*, che ognuno deve apprendere necessariamente per primo, richiede ben poco, cioè che si distingua tra uno, due e tre. Quanto alla richiesta di non confondere l'uno con il due e il tre è chiaro che sono in grado di farlo anche i bambini, i quali poi riescono pure a fare buon uso della differenza operata in tal modo anche nelle operazioni di calcolo. Quando però si vuole capire da che cosa dipenda questa differenza, non si tratta di calcolare con questi numeri, bensì di chiedersi quali siano le condizioni concettuali sulle quali poggia la comprensione di questa differenza. Distinguendo i numeri uno, due e tre, si presume come ovvio che ognuno di essi sia qualcosa di preciso, identico a se stesso, diverso dall'altro, in quanto numero però identico ad ogni altro. Quindi, se si vuole comprendere questa differenza partendo dal sapere critico e riflesso su ciò che si fa quando si conta, bisogna preoccuparsi di sapere che cosa si intende per identità, diversità e uguaglianza. Il legame di questo sapere concernente le condizioni della conoscenza del numero con la riflessione critica sul significato dell'assioma, per cui è conoscibile solo ciò che è, sta nel fatto che quanto viene premesso in ogni comprensione dell'essere come principio *partout* non ulteriormente « eludibile » è l'unità. Nella misura in cui i numeri vengono pensati

sempre e solo come unità, cioè come niente altro che forme diverse in cui qualcosa come un uno può essere compreso, è nella dimensione delle condizioni conoscitive del numero che si colgono nella maniera più esatta e pura le condizioni conoscitive dell'essere. Questo è il senso fondamentale dell'affermazione che quello di numero è il primo e più universale concetto, di cui ogni tipo di conoscenza fa uso. La via per giungere a questa comprensione delle condizioni conoscitive del numero inizia, secondo Socrate, quando ci si accorge dell'aporia nella quale precipita il pensiero a causa della confusione di ciò su cui si ha, a livello sensibile, un'opinione. Questa aporia, infatti, chiarisce al pensiero le condizioni di base sulle quali esso si orienta necessariamente in ogni conoscenza, facendogli presente che esso, una volta eliminata questa condizione, non è più in grado di conoscere nulla.

La comprensione (*ennoia*), di cui il pensiero si rende conto registrando l'aporia nella quale si trova, viene quindi definita da Socrate un *mathema*, che dall'*aisthesis* conduce alla *noesis* e di conseguenza costituisce uno *helktikon panta pasi pros ousian*, qualcosa cioè che in ogni modo conduce all'essere. Nell'interpretazione di quanto segue mi pare particolarmente importante tener presente, in questa affermazione di Socrate, che il passaggio dal divenire all'essere viene qui descritto come un passaggio entro le diverse facoltà conoscitive della *psyche* dall'*aisthesis* fino alla *noesis*. Si tratta quindi di un passaggio fondato su una riflessione critica circa capacità effettive (*erga*) delle diverse facoltà dell'anima. Qui evidentemente l'anima è espressione dell'unità del soggetto nella sua attività conoscitiva entro diverse facoltà. In tale passaggio lo sguardo non si sposta da un genere di oggetti esteriori, gli

oggetti dei sensi, all'idea come altro genere di oggetti. Gli oggetti confusi della percezione non sono affatto, come vedremo più avanti con maggior precisione, gli oggetti sensibili esteriori, bensì gli oggetti di conoscenza prodotti dall'*aisthesis*, oggetti che l'anima crede di possedere a cagione del suo immediato sapere sensibile. A causa del giudizio sul sapere sensibile espresso da *loghismos* e *noesis*, cioè attraverso *ratio* e *intellectus*, l'anima riconosce che essi non sono affatto qualcosa di preciso e, in tal senso, non sono ancora per nulla oggetti per il pensiero. Si tratta invece di una molteplicità ancora da differenziare, che si offre solo come apparizione sensibile al pensiero in forma di unità data.

Non si tratta di una interpretazione esagerata del testo; lo dimostra già la prima distinzione, con la quale Socrate vuole chiarire a Glaucone quale tipo di *mathema* egli pensi. Questa distinzione concerne infatti due differenti facoltà della percezione. Si tratta di stabilire se in ciò che l'*aisthesis* coglie vi sia un punto in cui l'intervento collaterale di istanze di giudizio più elevate non offra più un contributo corretto, *tes aistheseos ouden hyghies poiouses*, come afferma metaforicamente Socrate. Glaucone fraintende totalmente questo quesito. Egli pensa, infatti, che Socrate abbia di mira la differenza tra percezioni corrette ed ingannevoli e veda ad esempio il difetto della percezione quando essa riproduce in maniera errata quanto vede da lontano, come quando fa apparire rotonde delle torri quadrangolari. Grazie a questo fraintendimento Socrate ha l'occasione di precisare che egli pensa ad un difetto più sostanziale della percezione. Il quesito non è se ogni tanto la percezione inganni, bensì se quanto il pensiero può ricavare dalla percezione offra condizioni sufficienti per un giudizio corretto del per-

cepito, vale a dire anche quando la percezione riproduce fedelmente ed esattamente quanto le si presenta. I piú, come sostiene Socrate, non si accorgono, nel giudicare gli oggetti sensibili, che la percezione non è in grado sostanzialmente di fornire tale prestazione. Se, ad esempio, si percepiscono da vicino, in una percezione che si presuppone fedele, tre dita, la loro forma e il loro colore con l'occhio, la loro durezza o morbidezza con il tatto ecc., può sembrare che la percezione sia sufficiente a distinguere, per un dito, che cosa lo renda tale. Anche quando, infatti, il dito viene percepito in una diversa posizione, in relazione a qualcosa di diverso, in tempi diversi o con diverse caratteristiche, apparirà sempre come dito e l'occhio non si rappresenterà mai, ad esempio, il dito allo stesso tempo come non-dito. Ma è proprio questo che accade alle percezioni quando si cerca di cogliere anche le proprietà delle dita e in particolare quelle proprietà che appartengono ad un dito solo in rapporto a qualcosa d'altro. E Socrate cerca di chiarirlo a Glaucone in un'argomentazione che è oggetto di critica anche nei contributi piú recenti a causa della sua presunta mancanza di plausibilità. Per l'occhio, ad esempio, una diversità nel rapporto o nella posizione non sarà piú indifferente, se esso cerca di vedere la dimensione grande e piccola delle dita. In un caso del genere esso si rappresenterà ciò che gli appare grande anche come piccolo e allo stesso modo il tatto « riferirà » all'anima che il duro è morbido e il grosso sottile. Con ciò l'anima si troverà di fronte all'aporia su che cosa questa percezione intenda e mostri per duro, se poi chiama la stessa identica cosa anche morbida. E allora l'anima dovrà ricorrere a *loghismos* e *noesis* per constatare se il diverso, che la percezione le rappre-

senta come unità, lo è davvero o se si tratta di due cose distinte.

Glaucone accetta, senza indagare ulteriormente e suscitando così la perplessità della maggior parte degli interpreti moderni, che quanto Socrate descrive è davvero un'aporia, mentre a noi tutto appare problematico in questa argomentazione. Perché dovrebbe essere contraddittorio che l'occhio veda l'anulare piccolo in relazione al medio, ma grande in rapporto al mignolo? Platone stesso ha affermato esplicitamente, proprio poche pagine prima di questo passo, che si ha una prova della contraddizione quando questa si ha *kata tauton kai pros tauton ghe*. E perché mai Platone tratta rapporti come la grandezza e la piccolezza al modo delle proprietà delle dita? Se la sensazione percepisce il dito come grosso solo in forma contraddittoria, non se ne deve trarre la conclusione che per Platone un dito davvero grosso non esiste in questo mondo sensibile e che solo l'idea stessa della grossezza è veramente grossa? I problemi suscitati in questi quesiti non hanno, a mio vedere, nulla a che fare con l'aporia riguardo alla quale Socrate vuol far capire a Glaucone che è impossibile eluderla. Tutti i problemi indicati partono dal presupposto che Platone individui un paradosso nel fatto che gli oggetti sensibili possono essere determinati da attributi contraddittori in diverse prospettive, diverse relazioni o tempi. Ciò appare ovvio alla luce di un concetto post-cartesiano del rapporto oggetto-qualità e trova rispondenza nel problema individuato da Cartesio nella conoscenza sensibile, quando ad esempio questi sottolinea che la stessa identica cosa appare sempre e nuovamente diversa sotto forma diversa, in luoghi diversi, in maniera diversa.

Ma il problema, di cui Socrate parla, non sta

qui, come dimostra chiaramente il testo: 1) Socrate dice espressamente che di regola la percezione basta a non lasciarsi sfuggire l'oggetto sensibile nella propria identità, nonostante la molteplicità di tutte le forme in cui esso si manifesta; 2) Socrate formula l'aporia generatasi nell'anima, in seguito al tentativo di giudicare la confusione delle sensazioni, non nel senso del quesito cartesiano su come la stessa identica cosa appaia sempre diversa. Al contrario egli la vede nel fatto che le percezioni fanno apparire il molteplice come un'unità, uno stesso e identico oggetto.

La contrapposizione tra quanto la percezione è in grado di dare e il significato della contraddizione nel giudizio dell'« oggetto » colto dalla percezione stessa è espressa con particolare chiarezza e pregnanza da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* (p. 95 dell'edizione tedesca a cura di J. Hoffmeister): « Quindi io dapprima ho coscienza dell'oggetto come uno e devo riuscire a ritenerlo in questa vera determinazione; se nel moto della percezione si verifica qualcosa che vi contraddice, ciò va riconosciuto come mia riflessione ». A differenza di questo attaccamento radicale all'unità dell'oggetto appreso nella certezza dell'opinione sensibile (a proposito si veda il capitolo intitolato « La certezza sensibile », ivi p. 79-89), la cui certezza viene collocata da Hegel addirittura al di sopra dell'evidenza dell'impossibilità della contraddizione, in Platone non si rinviene una fiducia paragonabile in ciò di cui il pensiero crede di essere immediatamente certo nell'opinione sensibile. Egli giudica invece l'affidabilità di quanto si crede immediatamente in relazione all'evidenza dell'impossibilità della contraddizione. Un motivo importante per tale differenza è che Hegel, come Cartesio e Kant, intende

la sensazione come una facoltà primariamente ricettiva e passiva, le cui « percezioni » solo con l'intervento della riflessione possono venir falsificate (nel caso che non si trovino sotto la sintesi dell'appercezione). Per Platone e Aristotele invece, la percezione svolge già una funzione attiva, il cui prodotto può anche essere corretto, dal momento che è l'esito di un atto conoscitivo finito.

Ora, per Cartesio e per la successiva filosofia della coscienza il compito dell'intelletto consiste nel non lasciarsi sfuggire l'unità di quanto appare molteplice e – per usare una terminologia hegeliana – nel tener a bada la sofisticheria della percezione, che non vuol considerare le qualità diverse e addirittura contrarie di ciò che è sonoro e muto, duro e morbido ecc. alla stregua di percezione della stessa e identica cera. In Platone, invece, il compito del pensiero è di risolvere l'unità e la concretezza di quanto si è percepito con i sensi e di mostrare che questa unità si genera unicamente per un'insufficienza della facoltà discretiva della percezione.

Quanto viene separato dimostrando la contraddizione non sono affatto gli oggetti dei sensi, al massimo può trattarsi delle loro qualità, per le quali Socrate desidererebbe mostrare che esse sono e al tempo stesso non sono ciò che sono. Ma ciò è impensabile non solo per la nostra logica, bensì anche per quella platonica. Come infatti Socrate dimostra nel *Fedone* per un caso analogo a quello dell'esempio delle dita nella *Repubblica*, se Simmia è al tempo stesso grande e piccolo, né la grandezza in sé, né quella di Simmia, che gli compete soltanto come attributo relativamente alla piccolezza di Socrate, sono piccole. È invece Simmia a essere grande in rapporto alla bassa statura di Socrate e piccolo in rapporto all'alta statura di Fedone. La contraddizio-

ne della percezione a cui pensa in effetti Socrate risulta evidente solo nel momento in cui si osserva quale preciso contributo Socrate si aspetti dalla percezione. Si tratta di vedere, cioè, se quanto è accessibile all'occhio è sufficiente almeno a distinguere la grandezza del dito dalla sua piccolezza e precisamente nella maniera in cui si può distinguere dalla forma e dal colore un dito da un non-dito.

La risposta è, senza esitazione, che l'occhio non ha tale facoltà. Per stabilire con la sensazione se qualcosa sia grande, morbido, grosso ecc., la percezione deve indirizzarsi a qualcosa di particolare, dotato di una precisa forma, morbidezza, grossezza ecc. L'occhio misura, ad esempio, la grandezza dell'anulare sulla base della sua lunghezza, il tatto avverte la cedevolezza alla pressione del dorso del dito e così via. Per quanto corrette ed esatte possano essere queste constatazioni, esse non sono valide come valori sperimentali per determinare da che cosa dipenda l'essere grande o morbido di qualcosa. Ammettiamo di voler prendere come punto di orientamento la cedevolezza alla pressione del dorso del dito per ricavarne un valore sperimentale che indichi che qualcosa è morbido. Proprio questo valore sperimentale apparirebbe valido come criterio per la durezza, se si tastasse il dorso del dito paragonandolo al polpastrello. Lo stesso vale per la lunghezza dell'anulare, che l'occhio « vede » come la sua precisa lunghezza, giacché è appunto la stessa lunghezza che fa sembrare l'anulare piccolo se paragonato al medio. Posto così il problema, ha poco senso sottolineare che la contraddizione dei valori sperimentali sorge perché si tiene conto del rapporto o della prospettiva. Poniamo di voler sapere, infatti, sulla base di quale valore sperimentale si può stabilire l'essere grande o morbido di qualcosa. Il fatto che, ogni vol-

ta che si volge lo sguardo in altra direzione, una diversa grandezza visibile appare grande e ad ogni mutamento di prospettiva è qualcosa d'altro ad essere avvertito come morbido significa che non vi è alcun preciso valore sperimentale, sul quale orientarsi per giudicare l'essere grande o morbido di qualcosa.

Mi è purtroppo impossibile approfondire qui questo importante aspetto. Spero però che per il paragone da me qui perseguito con Cartesio si sia almeno chiarito che tutto ciò che è nel contempo bello e brutto, giusto e ingiusto, grande e piccolo, morbido e duro, doppio e mezzo ecc., di cui si parla in continuazione nei dialoghi platonici, non indica singoli ed esteriori oggetti sensibili e le loro qualità, bensì prodotti di una operazione non ancora sufficientemente differenziata della conoscenza, cioè oggetti interiori dell'opinione sensibile. Già nel quinto libro della *Repubblica* Socrate aveva descritto le tante cose belle, doppie ecc., delle quali ognuna è e non è nella stessa misura ciò che è ed è egualmente partecipe dell'essere e del non essere come oggetti dell'opinione (*doxasta*). L'esempio ivi citato dei tanti doppi, che appaiono non meno mezzi che doppi, illustra concettualmente con particolare chiarezza che tipo di oggetti agli occhi di Platone si trasformi continuamente nel proprio contrario e si trovi così nel flusso delle apparenze. Aristotele fa cenno a questo esempio, nel quale si cela un trabocchetto eristico evidentemente popolare, nel primo libro della *Metafisica*, nella trattazione dei Pitagorici. Nel tentativo di pervenire a una comprensione concettuale dell'essere, i Pitagorici avrebbero proceduto in maniera troppo superficiale. Avrebbero infatti creduto che l'istanza nella quale un concetto è rappresentato per la prima volta nella maniera più pura,

costituisca già l'essenza della cosa. Sarebbe allora più o meno come se si identificassero il doppio e il due, per il fatto che al due per primo spetta l'essere doppio. Ma essere due ed essere doppio non è poi la stessa cosa. L'errore dell'opinione sensibile sta quindi nel credere di avere davanti, nel numero due, non solo un doppio, bensì un'istanza dell'essere doppio, dalla quale si può ricavare l'essere concettuale dell'essere doppio. Facendo così il doppio sarà in egual misura la metà, poiché l'essere doppio rappresentato dal numero due lo è. Essere il doppio di uno significa nella stessa misura rappresentare un essere metà, visto che il due è anche la metà di quattro.

Il carattere aporetico e paradossale dell'opinione sensibile non deriva quindi dal fatto che il due non sia realmente il doppio di uno o l'annulare davvero grosso, il polpastrello realmente morbido ecc. Il flusso delle apparenze risulta piuttosto da una confusione dell'opinione sensibile, che ritiene di poter cogliere l'oggetto stesso già in quanto è accessibile direttamente e in maniera empirica. Questo oggetto, questa opinione scorre, è se stessa e nel contempo non lo è.

L'analisi platonica della confusione in cui è coinvolto il pensiero, quando ritiene di cogliere l'essere di una cosa nell'unità presentatagli di volta in volta a livello dei sensi, offre anche una chiave importante per comprendere il rapporto tra ciò che è primo per noi e primo per natura. Si chiarisce così che in questo rapporto non si tratta di una relazione tra due dimensioni indipendenti l'una dall'altra – una « logica » e l'altra « ontologica » – bensì che quanto è primo per natura costituisce implicitamente già nell'immediata opinione sensibile l'elemento generatore dell'unità, a partire dal quale il pensiero

sensibile comprende il « materiale » da esso differenziato come un uno distinto (grande, grosso, morbido ecc.) nonostante la sua « molteplicità » e contraddittorietà. Ma l'opinione sensibile, trascurando l'essere unitario dell'oggetto medesimo, che essa pone come premessa, confonde quest'uno con l'« insieme » indifferenziato, che sensazione ed opinione generano, onde esso deve prima essere evinto dal *confusum* dell'insieme sensibile. Quest'analisi risulta possibile solo grazie alla rivelazione dell'aporia dell'opinione sensibile, poiché questa offre chiarezza sul fatto che non ci si orienta sulla base di valori sperimentali, quando si definisce qualcosa grande, morbido, doppio o, ad esempio, pescatore con la lenza. Diversamente ci si contraddirebbe in continuazione (cioè rispetto a quanto si è appena ritenuto grande, morbido, ecc.). Questi valori sperimentali vengono valutati partendo da un concetto di grandezza, morbidezza, doppio ecc., ad esempio che è grande ciò che supera qualcos'altro dal punto di vista quantitativo, che nel caso del doppio si guarda al fatto che la quantità superiore è esattamente la stessa e così via.

Per il concetto di cui si fa uso sempre, anche quando si pensa che ci si orienti solo sulla base di quanto si percepisce, le diversità, o meglio gli aspetti contrari, della percezione sono indifferenti, dal momento che per esso una lunghezza inizialmente valutata come corta si può giudicare, senza sbagliare, anche grande, appunto quando realizza le condizioni del concetto, quello cioè di superare qualcos'altro. Nella lingua di Cusano vorrà dire, più avanti, che nei concetti (*conceptiones*) della *ratio* le contrapposizioni del senso vengono a coincidere (*De Coniecturis* VII, 28) – una coincidenza che non conduce alla eliminazione speculativa del principio di non con-

traddizione, bensí, al contrario, tenendo fede coerentemente all'incrollabile sicurezza di questo assioma, allo scioglimento della contraddittorietà dei *sensibilia* nella *ratio* (e di qui allo scioglimento della contraddizione di quanto è [solo] razionale nell'intelletto).

Già l'opinione sensibile, dunque, è guidata in maniera inosservata, nel suo giudizio, da un fattore « interiore », benché ritenga di guardare solo e soltanto all'esterno. Questo fattore interiore non si rinviene affatto (in quanto tale) nell'esperienza (esteriore). Eppure è grazie ad esso che l'opinione sensibile è capace di una precisa distinzione del percepito.

Questa attività oscura a se stessa della semplice opinione viene paragonata da Socrate nel quinto libro della *Repubblica* alla condizione del sogno. Come nel sogno, infatti, una semplice immagine rappresentata viene scambiata con la cosa stessa e quello che è solo simile a qualcosa di ben preciso viene identificato con la cosa stessa e non ritenuto ad essa solamente simile. Un comprendere « vigile », dotato di vera facoltà conoscitiva è caratterizzato dalla capacità di cogliere il bello in sé e quanto di esso è partecipe e non prende ciò che è partecipe per il « bello in sé » e viceversa.

L'analisi platonica dell'opinione sensibile permette di comprendere queste affermazioni, senza lasciarsene irritare, come invece molti degli interpreti moderni ritengono inevitabile. Platone è dell'avviso che il sapere e l'opinione abbiano oggetti differenti e che sia necessaria una svolta del pensiero dall'un tipo all'altro di oggetto, onde trasformare l'opinione in un sapere. Visto che, chiaramente, è possibile possedere tanto un'opinione quanto un sapere relativamente allo

stesso identico oggetto, sembra che Platone abbia ignorato dati di fatto logici ed elementari. Ma Platone non contravviene a questo semplice criterio. L'oggetto, sul quale è possibile possedere un'opinione o un sapere è piuttosto, in ossequio a quest'idea (moderna) di oggetto, anche per Platone la stessa identica cosa: il dito nella sua ben precisa grandezza, morbidezza, il numero due nella sua peculiarità di essere il doppio di uno ecc. Il fatto che la sensazione percepisca in maniera corretta la determinata grandezza o morbidezza (e così via) del dito costituisce addirittura una esplicita premessa della sua argomentazione. Il fatto poi che il due sia il doppio di uno dovrebbe poter valere come dottrina platonica anche senza una dimostrazione filologica. Ma il contenuto dell'opinione e del sapere riguardo alla grandezza del dito non è lo stesso. L'opinione sensibile, infatti, ritiene che la determinata lunghezza del dito costituisca il criterio del suo essere grande. Questo tuttavia compete a tale lunghezza solo sotto un ben preciso aspetto, nella misura in cui, cioè, proprio questa lunghezza soddisfa la condizione del superamento di un'altra lunghezza. Ciò significa che l'oggetto dell'opinione sensibile da un canto contiene in sé molto *di più* di ciò che essa stessa ritiene di aver come oggetto. Nel cogliere con i sensi la lunghezza determinata del dito si crede infatti di vedere qualcosa di grande. Ma ciò che realmente si è visto mostra, nella sua unità offerta ai sensi, anche molto di più e di diverso, che va al di là dell'aspetto dell'essere grande di questa lunghezza: ad esempio che questa lunghezza è un dito, qualcosa di diritto, una quantità e addirittura che è qualcosa di piccolo e tante altre cose. Dall'altro canto questo oggetto contiene in sé molto *di meno* di quanto l'opinione sensibile gli attribuisce con il predicato « grande ».

Esso palesa infatti solo una possibilità, per cui qualcosa può essere grande, ma non indica, anzi impedisce di comprendere che qualcosa può essere grande anche a ben altre condizioni. Un giudizio corretto e criticamente valutabile su ciò da cui dipende la grandezza del dito non può avere in questo « oggetto » dell'opinione il suo punto di riferimento. Esso è vincolato piuttosto alla conoscenza delle condizioni concettuali dell'essere grande medesimo. Solo sulla base del loro contenuto si può verificare se ad una quantità « vista » come piccola o grande compete d'essere grande o piccola. La distinzione platonica degli oggetti dell'opinione e del sapere si basa quindi sulla valutazione che non è lo stesso quello che della stessa cosa si ritiene o si sa.

Aristotele giunge a un risultato analogo illustrando il problema se sapere e opinione abbiano diversi oggetti e tuttavia sia possibile avere, dello stesso identico oggetto, sapere ed opinione (*Anal. post.* 89 a22-89 b6). Qui egli rimanda tra l'altro alla necessità di distinguere con esattezza le diverse maniere in cui si parla in questo caso dello « stesso oggetto » (89 a29-38). Dal momento che « lo stesso oggetto » (*to auto*) si può usare in modo equivoco, da un canto è possibile che sapere e opinione si riferiscano allo stesso oggetto, dall'altro no. Aristotele vede l'analogia tra questo procedimento e quello per cui un'affermazione vera ed una errata possono e non possono allo stesso tempo riferirsi al medesimo oggetto. L'affermazione errata del tipo « la diagonale di un quadrato è commensurabile ai lati » ha lo stesso oggetto di quella vera secondo cui essa è incommensurabile, vale a dire la diagonale. Ma quello che si dice di volta in volta della diagonale e si fa passare per il suo essere più vero e profondo non è lo stesso: in tal senso l'affermazione vera e quella errata hanno

oggetti diversi. Analogamente l'oggetto, cui fanno riferimento *doxa* e *episteme*, non è lo stesso. Anche la distinzione platonica delle facoltà *doxa* e *episteme* sulla base dei diversi oggetti, a cui esse si rivolgono, viene ripresa sostanzialmente da Aristotele, ad esempio in *De anima* 429 a10-b14, dove egli traccia i confini tra il *nous* e le facoltà conoscitive meno elevate dell'anima sostenendo che, ad esempio, l'essere dell'acqua in sé appreso dal *nous* e le singole acque sono qualcosa di diverso. A questa conclusione si giunge grazie ad una riflessione critica sulle capacità di una facoltà conoscitiva o, più precisamente, sui contenuti (« oggetto ») da essa prodotti.

Ciò chiarisce che anche la caratterizzazione platonica degli oggetti sensibili medesimi come oggetti che non sono di per sé *eidos*, bensì ne partecipano solamente, appare come un'asserzione che, a differenza dell'affermazione concernente gli oggetti dell'opinione continuamente tramutantesi nel loro contrario, viene intesa da Platone in senso sicuramente ontologico. Essa viene intesa cioè come asserzione concernente il cosiddetto essere esteriore degli oggetti sensibili e non resta criticamente indimostrata. Se infatti essa rivendica a sé validità anche per quanto questi oggetti sono in sé, il criterio sul quale tale giudizio si fonda, non è un ingenuo guardare all'esterno dal punto di vista gnoseologico, bensì un giudizio sulla conoscibilità di ciò che si riesce ad apprendere per una via empirica, vale a dire per mezzo di una percezione più esatta possibile. Il fatto che questi oggetti spingano il pensiero all'aporia significa solo che essi non sono pensabili come qualcosa di ben determinato. Il criterio in base al quale si riconosce che gli oggetti sensibili non sono, essi stessi, un essere ben definito, bensì ne partecipano semplicemente, è appunto il

medesimo criterio che era servito implicitamente anche a Cartesio per fondare la necessità di mettere in dubbio gli oggetti sensibili. È il criterio per cui la testimonianza dei sensi non ci mostra l'oggetto come qualcosa di definito e unitario, bensì fa passare qualcosa di molteplice o addirittura di contrario per la stessa ed identica cosa.

Come per Cartesio, anche per Platone questo criterio non è ricavato *a posteriori* da una qualche esperienza, dal momento che anche per lui esso serve a valutare ogni tipo di esperienza sensibile, attraverso la quale il pensiero corregge, prendendo le mosse da se stesso, quanto la sensazione gli offre. A differenza di Cartesio Platone impiega questo criterio ben conoscendo espressamente il suo rilievo gnoseologico. Egli quindi non si limita a sottolineare la confusione della rappresentazione di ciò che ora appare in un modo, ora in un altro, bensì dichiara l'incapacità del pensiero di acquietarsi quando qualcosa è immaginato confusamente, proprio per l'impossibilità di pensare ciò che è continuamente diverso come qualcosa di identico. Prendendo le mosse da una diffusa immagine che si ha di Platone si potrebbe ritenere che egli abbia desunto questo criterio dalla contemplazione dell'idea. Credendo di avere nelle idee degli oggetti che sono ciò che sono in una condizione d'immutabile identità, egli ne avrebbe potuto considerare il modo d'essere come l'unica condizione di conoscibilità di qualcosa. Ma proprio il passo or ora analizzato si presta a contro battere questa interpretazione. Esso chiarisce infatti in maniera univoca che la presa di coscienza dell'aporia, nella quale scivola il pensiero a causa della confusione dell'opinione sensibile, non dipende da una precedente conoscenza dell'idea, bensì rappresenta il punto di partenza per aprire la via alla

comprensione dell'essere dell'idea. Se il pensiero scivola nell'aporia, perché la percezione gli presenta come un'unità aspetti contrari, il primo passo per superare l'aporia è il ricorso da parte del pensiero al *logbismos*, che gli dice che l'unità può apparire come dualità solo se ognuno dei due aspetti è differente dall'altro e ciascuno un'unità. Da questa certezza della *dianoia* (*ratio*) scaturisce, come prosegue Socrate, che la noesis è costretta a vedere (*noesis enankasthe idein*) il grande ed il piccolo non, alla maniera dell'occhio, come un *synkechymenon ti*, una mescolanza, un confuso, bensì come *kechorismena* o *diorismena*, cioè di volta in volta distinto o discreto.

« È partendo da riflessioni di questo genere », così conclude Socrate questa argomentazione, « che siamo giunti a chiederci che cosa siano mai il grande e il piccolo, e in tal modo abbiamo definito l'uno *noeton*, l'altro *horaton* ». Questo è quindi uno dei pochi passi in cui nei dialoghi platonici si dice qualcosa sul motivo che ha indotto Platone a presumere l'esistenza di idee. Esso attesta che tale operazione non dipende affatto da un sapere sugli oggetti recepito in maniera passiva, bensì da una premessa che il pensiero fa, traendola solo da se stesso, per valutare ogni tipo di esperienza, tanto sensibile quanto ideale.

Quello che potrebbe apparire meramente risultato di un'interpretazione testuale viene espresso in maniera esplicita da Socrate nel *Fedone* quando introduce l'ipotesi dell'*eidōs* proprio con questo significato. La presentazione del problema è un po' più complessa che nella *Repubblica*, dal momento che qui entra in gioco anche la controversia con la logica post-eleatica, della quale Socrate dimostra però la medesima erronea tendenza della percezione. Come l'occhio procede con la forma visiva dell'anu-

lare, così opera questa logica con le proposizioni. Le proposizioni del tipo « Simmia è grande » e « Simmia è piccolo » hanno infatti valore equivalente all'affermazione « il grande è piccolo ». In altre parole, anche questa logica non è in grado di distinguere l'essere grande in sé da ciò in cui lo rinviene con la percezione, ad esempio nella figura così fatta di Simmia, della quale appunto lo predica.

Per evitare tale apparente contraddizione, afferma Socrate alla fine della illustrazione dell'aporia di questa pseudologica, egli ha smesso di cercare di cogliere le cose con la vista o con qualche altra percezione e ha tentato con una « seconda navigazione », cioè — come richiede il significato dell'immagine — con un secondo viaggio, nel quale la nave si muove per forza propria e non trasportata dal vento e da altri influssi, di cogliere la verità sull'essere nei *logoi*. Punto di partenza di questo tipo di conoscenza fondata sul proprio sforzo metodologico è in tutti i casi (cioè indipendentemente dall'identità che si attribuisce a quanto si percepisce o da che cosa si predica di qualcosa) l'ipotesi della proposizione, che Socrate afferma di ritenere la più forte (*erromenestaton*) e la più sicura (*asphalestaton*) in assoluto. Fintantoché ci si attiene ad essa non si può inciampare, né con se stessi né con altri nel corso dell'argomentazione.

Così suona l'ipotesi: il bello in sé è — esso stesso solo in rapporto a se stesso — qualcosa di definito e questo vale anche per il bene, il grande e tutto il resto. Socrate precisa il significato di questa ipotesi formulata in maniera generale applicandola a un caso singolo. Se, ad esempio, qualcosa è bello o viene definito tale e ci si interroga sulle condizioni per cui lo si può o non lo si può più definire bello, egli non fa valere più nessuno dei motivi solitamente addotti, ad esempio che è bello per il suo bel colore

o la sua fiorente forma: questo lo può soltanto confondere. Se ad esempio si volesse stabilire sulla base di un determinato colore la bellezza di qualcosa, ne scaturirebbe l'aporia che il medesimo colore potrebbe essere, in un'altra situazione, anche il criterio per la bruttezza di qualcosa. Socrate afferma quindi che qualcosa è bello sempre e soltanto quando partecipa della bellezza stessa o in qualche modo ha qualcosa in comune con essa o, come si esprime un po' dopo, tutto ciò che è bello lo è grazie alla bellezza, è bello in quanto è bello.

Con l'ipotesi dell'*eidos* si esige solamente che, in ogni caso nel quale si percepisce qualcosa come qualcosa o si predica qualcosa di qualcosa, l'identità di quanto si intende con la percezione o la predicazione rappresenti il punto di partenza metodologico per ogni ulteriore spiegazione del significato di questa percezione. In tal senso si presuppone che ciò che di volta in volta si intende, nella misura in cui con esso si intende qualcosa, sia dotato di un preciso essere, che è ciò che è. Questa ipotesi non è quindi affatto un'ipotesi nel senso della logica della predicazione, la cui sicurezza alberga nel legame tra essa e le altre predicazioni. Essa è sicura grazie all'evidenza immediata della sua giustezza. Chi la volesse mettere in dubbio dovrebbe mettere in dubbio addirittura la possibilità di fare distinzioni. Essa non è quindi l'esito, ma piuttosto, come afferma Socrate stesso, premessa di un procedimento metodologico. L'ipotesi non dipende neanche dalla contemplazione contenutisticamente noetica delle idee, nella quale già sarebbe colto che cosa sono la bellezza, la grandezza ecc. Essa infatti non presuppone che la bellezza sia questo o quello, bensì unicamente che se l'essere bello è qualcosa, allora si tratta di qualcosa di definito. Qui Socrate fa già del concetto di « ipote-

si » l'impiego che esso trova anche negli *Analitici* di Aristotele: *to einai ti e to me einai ti, hypothesis*; essa presuppone che qualcosa abbia un determinato essere, non che cosa questo determinato essere sia.

L'ipotesi dell'*eidōs* non è quindi identica al principio di non contraddizione, nonostante tutte le affinità con esso, e ne fornisce piuttosto la motivazione gnoseologica. L'ipotesi dell'*eidōs* consegue, in qualità di principio dimostrativo, appunto il significato che Aristotele attribuisce al principio di non contraddizione. Di quest'ultimo Aristotele afferma che è il principio più sicuro (*bebaiotate arche*), sul quale è semplicemente impossibile ingannarsi (*peri hen diapseusthenai adynaton*), di per sé più chiaramente conoscibile (*gnorimotaton*), presente prima della conoscenza di qualsiasi oggetto, noto cioè a priori, che a cagione della sua certezza costituisce il principio di base di tutti gli altri assiomi.

Ma dall'ipotesi dell'*eidōs* risulta visibile il contesto motivante nel quale si colloca il principio di non contraddizione, diversamente da come lo si può dedurre dalla trattazione di tale assioma proposta da Aristotele. Certo l'impiego fatto da Socrate dell'ipotesi dell'*eidōs* non consente di dubitare che egli vi si appelli per evitare che ci si inganni sul fatto che qualcosa possa essere e non essere, nel contempo, se stesso. Ma la sostanziale presa di coscienza dell'impossibilità della contraddizione trovava consenzienti anche i suoi oppositori sofistici. Se infatti chi aveva ammesso che Simmia è piccolo doveva ammettere che egli è anche grande, essi credevano di averne demolito le argomentazioni, appunto perché con ciò egli aveva sostenuto che qualcosa può, nel contempo, essere se stesso e anche non esserlo. A differenza di ciò l'ipotesi dell'*eidōs* limita rigorosamente l'ambito di applicazione della proposizione

« non è contemporaneamente se stesso e qualcos'altro » alla dimensione dell'*eidōs*. La sicurezza di tale proposizione vale solo per ciò che qualcosa di ben definito è unicamente in sé e per sé. Ciò significa che, poiché il concetto « essere » in senso platonico va attribuito solo ad un siffatto *auto kath'auto on*, essa è valida solo per ciò che costituisce un qualcosa che è, o meglio è in maniera distinta. In tal senso si può affermare che solo l'essere è un possibile oggetto di sapere sicuro, che solo esso è conoscibile.

L'ipotesi dell'*eidōs* scopre quindi l'insopprimibile premessa di ogni argomentazione e discorso, a cui ciascuno deve ricorrere, se anche solo vuole riferirsi a una qualsiasi cosa. Essa rende manifesta nel suo significato preciso e puramente per se stessa la condizione fondamentale di ogni razionalità, senza la quale non è data una conoscenza, la cui certezza possa essere metodicamente garantita. Tale condizione è che solo l'essere è conoscibile. Qui per « essere » non si intende chiaramente l'essere in quanto mero esserci o mera posizione di un oggetto nella coscienza o simili. Come del resto l'argomentazione platonica chiarifica senza ombra di dubbio e come gli studi più recenti, ad esempio quello di Uvo Hölscher nella sua indagine sul senso dell'essere nella filosofia greca arcaica, hanno individuato, « essere » significa sempre: essere qualcosa, qualcosa che di per sé ha un essere definito, distinto da altri e che solo per questo tramite si può definire un'essenza. Questo concetto di essere non trova la sua giustificazione, ad esempio, nell'uso linguistico comune nel greco. Essa risiede infatti nella conoscenza criticamente riflessa di ciò che si premette, quando si pensa in senso stretto e non quando si ha una sensazione confusa, in ciò che, in ultima analisi, eleva il pensiero al rango di pensiero.

5. L'essere come criterio di giudizio del pensiero

Una volta compreso il significato gnoseologico della dottrina platonica dell'ipotesi, così come abbiamo cercato di precisarlo nella lezione scorsa, si riconosce facilmente come in esso si collochino i metodi dell'analisi e della sintesi, che ho delineati all'inizio della nostra indagine.

L'ipotesi dell'*eidos* chiarisce ed eleva alla luce di un sapere esplicito il fatto che ogni forma di conoscenza fa ricorso da sempre e necessariamente al concetto dell'essere e lo premette in ogni giudizio. Con questo risulta chiaro che anche l'opinione sensibile non si sente (normalmente) irritata dalla diversità o addirittura contraddittorietà dei valori dell'esperienza che le vengono forniti, solo perché interpreta i differenti valori di esperienza, le diverse quantità vedute, i molteplici triangoli ecc. prendendo le mosse dal concetto implicitamente premesso di un determinato essere della quantità, della triangularità ecc.Cogliere in maniera pura, in sé e per sé, quest'essere uno nell'unità di ciò che, di volta in volta, si apprende, non in quanto dato (come se stesso, solamente mescolato), bensì in quanto premesso, costituisce lo scopo dell'analisi.

La verifica metodologica se un prima è premesso da un dopo e se il prima può essere pensato anche senza il dopo (più precisamente: conosciuto come qualcosa di definito), non è, di conseguenza, un

principio metodologico piú o meno razionale, bensí rappresenta la modalità dell'autoverifica critica del pensiero medesimo. Essa prende le mosse dalla premessa che solo qualcosa, cioè qualcosa di preciso, possa essere qualcosa e controlla sulla base dei criteri dell'« essere qualcosa » i suoi contenuti, per procedere in tal modo alla comprensione del puro essere in sé distinguendo quanto di volta in volta pertiene a una cosa (pensabile come qualcosa di definito) da quanto le è estraneo. A causa della complessità di questa problematica mi devo limitare qui a quanto attiene alla fondazione gnoseologica di questi metodi. Tuttavia vorrei richiamare l'attenzione sulla differenza piú importante tra questa analisi platonica e il concetto di procedimento analitico divenuto consueto a partire da Cartesio.

Per Cartesio il compito dell'analisi consiste nel ricondurre una rappresentazione, confusa solo a livello precosciente e oscura nella molteplicità infinitamente diversa dei suoi momenti, a quanto in essa si può riconoscere con chiarezza univoca. Si tratta quindi di suddividere un dato complesso nelle sue componenti semplici, riconducendolo alle sue condizioni e così via. Il cammino porta pertanto dal concreto e particolare all'astratto e universale, dalla ricchezza dell'intuizione sensibile alla coscienza distinta, ma vuota.

Questo cammino ha luogo in Platone esattamente nella maniera contraria, dalla povertà astratta dell'intuizione alla pienezza di contenuti del concetto noetico dell'oggetto. Ciò non è dovuto al fatto, per esempio, che Platone avrebbe ritenuto ancora il pensiero un tipo di intuizione. Al contrario, deriva dal fatto che egli ha scoperto la povertà astratta dell'intuizione dimostrando la confusione dell'opinione sensibile. Un bello immaginato in maniera confusa,

ma anche oggetti immaginati in questo modo, ad esempio cera, triangolo, pescatore con la lenza, uomo, non recano in sé, secondo Platone, nemmeno l'oggetto nella pienezza dei suoi momenti. Infatti l'oggetto esteriore, al quale si riferisce l'immagine « grande », « bello » o « triangolo » ecc., non rappresenta affatto ciò che si intende con quest'immagine, bensì solo uno od alcuni dei suoi aspetti, « indicati » da esso in una mescolanza ulteriore di aggiunte estranee.

La via dell'astrazione non parte quindi in Platone dalla totalità data di un oggetto concreto, bensì dalla molteplicità di momenti differenti di un tutto pertinente a un essere ben determinato, il quale tutto va prima chiarito. Questo essere è dato all'opinione sensibile solo nella dispersione di molteplici aspetti estranei. Discernervi quanto pertiene ad un essere determinato, separandolo da quanto gli è estraneo e contingente, si accompagna quindi alla raccolta di tutti e soli quei momenti che realmente gli pertengono e senza i quali la comprensione di un essere definito nella totalità dei suoi aspetti risulterebbe impossibile.

In tal senso, ad esempio, l'idea di uomo o di triangolo non è ciò che dice la definizione astratta, bensì l'essere differenziato e ricavato in prospettiva di questa definizione nella pienezza delle sue possibilità. Si tratta di tutto e solo di tutto ciò che, nell'uomo, non è pietra, pianta, animale, ciò che determina il suo specifico essere uomo e consente tutte le sue diverse manifestazioni individuali (« esistenze »). Si è visto che l'ipotesi dell'*eidos*, che inizialmente presuppone solo che l'essere del bello, del grande ecc. sia qualcosa di distinto, ma non presuppone che cosa determina questo essere, rende possibile la scoperta metodologica di un essere ricco

dal punto di vista contenutistico. Il motivo centrale di ciò sta nel fatto che l'essere in quanto criterio di giudizio del pensiero razionale rappresenta esso stesso un concetto differenziato e carico di implicazioni. Se infatti non si ricorre solo al concetto di essere, ma lo si interroga anche in merito alle sue premesse (noeticamente apprendibili), il concetto di essere si rivela non solo un indicatore dell'esigenza che qualcosa di preciso sia, appunto, questo in particolare, bensì il punto di partenza sistematico di tutte le categorie di giudizio del pensiero razionale.

Questo stato di cose si può precisare ulteriormente proprio facendo un paragone con Cartesio. Anch'egli (se l'interpretazione da me offerta contiene qualche elemento veritiero) si era orientato sul concetto dell'essere, nella misura in cui aveva cercato di dimostrare, con un'argomentazione espressamente fondata, che solo il pensiero è dotato di un essere per nulla confuso, bensì distinto, definito così e non altrimenti. Cartesio però è interessato solamente a ciò che attraverso questa evidenza è divenuto per lui certezza, vale a dire all'essere del pensiero medesimo e delle sue rappresentazioni. Ma in tal modo dovrebbe cambiare anche il concetto di essere. Prendendo le mosse dall'autocertezza del pensiero e delle sue rappresentazioni l'essere si tramuta in un concetto vuoto, una semplice affermazione (posizione) tutt'al più dell'esserci di una rappresentazione. E partendo da questa autocertezza anche il principio di non contraddizione perde il proprio significato. Se infatti si è sicuri di se stessi e delle proprie rappresentazioni proprio perché di esse si sa, in ogni caso, che sono ciò che sono, il principio di non contraddizione può rivestire unicamente la funzione di dimostrare al pensiero che ciò, di cui

esso è sicuro, non può, nel contempo, non essere ciò di cui è sicuro.

Ora, se per Cartesio il pensiero viene definito la premessa ultima di ogni conoscenza e non, come altri contenuti, la premessa data, si intende allora con ciò la vuota certezza dell'essere del pensiero, il fatto che senza un atto soggettivo del pensiero non è assolutamente possibile pensare nulla. In Cartesio manca allora di riflessione critica il quesito concernente da che cosa si conosca che questo atto è appunto un atto del pensiero e non, ad esempio, un atto del volere o del sentire o addirittura del sogno. Infatti uno dei punti di partenza del dubbio cartesiano è appunto il fatto che esiste anche una coscienza distinta nei sogni, che è conscia con la massima evidenza soggettiva di una ben determinata rappresentazione.

Qui si riscontra uno dei punti centrali di divergenza tra Platone e Cartesio. A differenza di Cartesio, infatti, l'ipotesi dell'*eidōs* non presuppone che sempre, quando si pensa, ci debba essere qualcuno o qualcosa che pensa. Essa presuppone invece come devono stare le cose quando si pensa e non si ha un'opinione, si sente o si sogna. Si pensa solo quando si pensa un determinato essere, poiché solo l'essere è veramente pensabile. Se, partendo da questa premessa, ci si interroga sulla differenza tra sogno e veglia, apparenza e verità, la risposta non può essere che è vero tutto ciò di cui ho una rappresentazione chiara e distinta — questa è la regola di Cartesio —, bensì che è vero solo ciò che si può conoscere come un essere determinato così e non altrimenti.

Per rispondere tuttavia al quesito se e quando qualcosa sia conoscibile come un essere determinato, l'ipotesi dell'*eidōs* offre molteplici informazioni. Essa risulta del resto tutt'altro che una premessa che

rende possibili solo tautologie del tipo « la pianta è una pianta », « la scienza è la scienza » ecc., bensì risulta un'intuizione carica di implicazioni. Se il pensiero è sicuro di per sé di poter pensare solo qualcosa come tale, c'è da chiedersi allora che cosa si debba in sostanza e di necessità pensare, quando si pensa un essere-qualcosa. Ma ciò che si deve conoscere quando non si voglia solamente far uso, come Cartesio, del concetto di essere, bensì si voglia sapere che cosa si intende quando si definisce qualcosa un essere, non è nient'altro che il completo sistema della gerarchia platonica del sapere. Dalla riflessione sulle condizioni della conoscenza dell'essere il pensiero sviluppa le condizioni per la conoscenza del numero, delle figure geometriche e stereometriche, della musica, dell'astronomia, della meccanica e così via.

L'idea fondamentale che il punto di partenza del pensiero dell'essere non sia « analiticamente » vuoto e tautologico, bensì ricco di premesse è presente già in Parmenide. In questi non è solo riassunto in maniera concisa, nella proposizione *to gar auto noein estin te kai einai*, che solo ciò che è risulta pensabile e che il sapere che lo riguarda non si consegue con uno sguardo senza direttiva e un orecchio che rintrona, bensì solo prendendo le mosse dal *logos*. Parmenide vede già che nella conoscenza dell'essere alberga una quantità di ulteriori conoscenze concernenti l'essere. Nella lingua di Parmenide: sull'unica via pensabile, quella cioè che l'essere determinato è, si trovano segni diversi (*semata*). Questi segni sono che esso è alieno dal divenire, eterno, intero, unitario, compiuto, uno; che esso ha, in quanto identico nell'identico, il proprio essere solo ed unicamente in se stesso; che esso, in quanto essere determinata, non è più o meno; che è uguale a se stesso

sotto ogni punto di vista, ecc. Questi *semata* non sono, certo, conseguenze deducibili dal concetto di essere, bensí risultano dall'esame di quanto si dice e si pensa e quindi viene premesso come valido quando si afferma che solo un essere ben definito può essere pensato. Parmenide infatti fa costantemente riferimento, nello svolgere queste implicazioni, al principio, secondo cui la decisione sulla configurazione in cui si deve pensare l'essere si colloca nell'alternativa che solo un essere determinato è e un essere del tutto indeterminato non può né essere né venire pensato e in questo modo si rendono necessarie, a tale condizione, le diverse determinazioni dell'essere.

Anche Cusano esprime la fondamentale intuizione di Parmenide usando una terminologia quasi identica e vi vede la premessa di ogni conoscenza: « Intellectus enim non dependet ab aliquo, ut intelligibilia intelligat, et nullo alio a se ipso indiget instrumento, cum sit suarum actionum principium. Intelligit enim hoc complexum: "quodlibet est vel non est", sine aliquo instrumento seu medio » (*Comp.* XI, 36, 22-26). Solo ciò che « è dotato di essere », cioè è un qualcosa di ben determinato, può essere conosciuto. Che le cose stiano così lo sappiamo non dalle cose, che esercitano il loro effetto su di noi, bensí lo sa la conoscenza basandosi unicamente su se stessa. Per tale motivo Parmenide ha perfettamente ragione a dire che non si può cogliere la conoscenza senza l'« essere », nel quale questa è espressa, cioè trova la sua articolazione. Sempre quando e solo quando si conosce, si conosce un ben preciso essere. Pertanto la conoscenza ha il suo criterio di verità nella forma di articolazione dell'essere, che non è qualcosa di « ontologicamente » dato, bensí principio medesimo della conoscenza. Il pro-

blema, per il quale Parmenide ha fallito, non è di non aver colto la complessità logica del principio di non contraddizione, visto che di esso egli ha compreso evidentemente molto di più di quanto non ne abbia capito la logica moderna, bensì di non essere riuscito a spiegare come la necessaria e irrinunciabile premessa conoscitiva del principio di non contraddizione sia conciliabile con il mutamento, senza dover per questo rinunciare alla propria coerenza e necessità.

Molto più precisamente ed esplicitamente che in Parmenide emerge in Platone che l'ipotesi dell'*eidōs* è una ipotesi in sé ricca di premesse e che essa deve essere ricondotta, per essere chiarita, ad altre e più elevate ipotesi. Questa riconduzione ad altre ipotesi, per la quale il ricorso alle idee quindi non è un'ultima istanza, bensì un inizio, giunse a compimento, come nel frattempo ci siamo abituati a vedere in maniera assai più definita grazie all'interpretazione delle testimonianze sulla dottrina non scritta di Platone, con lo *hēn* che in quanto *metron akribestaton* risulta causa dell'essere (quindi del fatto che qualcosa possiede un essere definito unitariamente così e non altrimenti) e della conoscibilità di tutto.

Questo problema si può considerare ormai risolto dalla critica. Di conseguenza non voglio tentare di dimostrare ancora una volta che questo percorso a ritroso merita realmente il predicato di sistematico. Può forse però avere un certo valore riflettere nuovamente su uno dei motivi contrari, che deriva dall'orizzonte moderno di una rivendicazione critica di fondamento della conoscenza. A partire da questo orizzonte l'avvio platonico dall'uno appare una mossa più o meno casuale, in quanto non sviluppata dal movimento autonomo del pensiero. Ma questa parvenza si produce solamente quando si tralascia di

osservare il carattere specifico della fondazione platonica della conoscenza. Se, infatti, l'uno viene definito la premessa non ulteriormente eludibile, essa stessa priva di premesse di ogni conoscere, il sapere che lo concerne non viene da una riflessione estrinseca, bensì da una riflessione sulle condizioni della conoscibilità di qualcosa. Ma conoscibile, come il pensiero sa dalla riflessione sui propri principî di giudizio, è solo l'essere.

Quindi il quesito sulle condizioni della conoscenza si identifica con quello della conoscenza dell'essere. Partendo da questa problematica il concetto dell'uno è la condizione prima, non più eliminabile in alcun modo, e necessaria a livello di pensabilità, se mai qualcosa deve essere pensato come tale. Senza il concetto di unità anche il concetto di essere non è più pensabile, mentre, come Platone mostra nel *Parmenide*, è senz'altro possibile che l'uno in sé venga pensato senza l'essere. Ma anche le ulteriori peculiarità dell'essere e dell'uno, come Platone ce le mostra ad esempio nel *Parmenide*, non vengono accolte « in maniera rapsodica », come Hegel afferma nella sua *Storia della Filosofia*, bensì sviluppate sistematicamente come condizioni di conoscenza necessarie a livello di pensabilità.

Concludendo vorrei dimostrare quanto ho sostenuto con un breve esempio tratto dal testo. Nella seconda ipotesi, nella quale si tratta del quesito su che cosa accada quando l'uno viene pensato come un qualcosa che è, Platone mostra che l'uno che è non può essere pensato senza il concetto del diverso. Ciò significa che il tentativo di comprendere che cosa significhi il concetto di un uno, che è qualcosa di ben determinato, rende di per sé necessario introdurre anche il concetto del diverso.

« L'uno stesso, del quale diciamo che partecipa dell'essere, se lo cogliamo nel pensiero da solo per se stesso, senza ciò di cui, come noi sosteniamo, partecipa, si rappresenterà a noi solo come un uno o come molti, questo stesso appunto? – Come un uno, penso io almeno. – Vediamo dunque. Debbono essere due cose diverse il suo essere e lui stesso, se infatti l'uno non è l'essere, bensì in quanto uno ha parte all'essere. – Necessariamente.

Se dunque l'essere e l'uno sono due cose diverse, allora l'uno non è diverso dall'essere in quanto uno, né l'essere dall'uno in quanto essere, bensì essi sono diversi l'uno dall'altro a cagione del diverso e dell'altro. – Sicché il diverso non è lo stesso, né come l'uno, né come l'essere » (*Parmenide* 143a).

In questa argomentazione di Platone non si mostra, naturalmente, come il concetto del diverso venga a costituirsi come categoria soggettiva del pensiero, come modalità con cui il pensiero si accerta di un oggetto, dell'attività di comprensione della coscienza. Ciononostante essa non è affatto un tipo di ragionamento che si orienta in maniera acritica su oggetti ideali, presupposti meramente come dati. La sua legittimità sta piuttosto nel fatto che essa si interroga sulle condizioni conoscitive, che sole consentono di pensare il concetto di un uno che è. Ciò significa che essa, nella misura in cui solo ciò, che è un ben determinato uno, costituisce un possibile oggetto della *ratio*, si interroga sulle premesse necessarie per una pensabilità della razionalità. Ma quest'ultima – e in ciò risiede la differenza nei confronti dell'età moderna – non genera il pensiero tramite il tipo della propria attività, bensì si volge ad osservare criticamente i principî di giudizio peculiari del pensiero medesimo, di cui quest'ultimo è sicuro, e in tal modo lo individua come ciò da cui

tutte le sue attività sono derivate e quindi anche determinate nella loro forma.

Si tratta pertanto di illuminare criticamente ciò a cui il pensiero s'appoggia in maniera inosservata in ogni atto di comprensione. Il quesito riguarda allora ciò che viene premesso necessariamente in partenza, quando il concetto di un uno, che è, viene pensato. Qui Platone mostra che tale concetto implica di necessità che tra quanto viene pensato nella categoria dell'essere e quanto viene pensato nella categoria dell'unità si opera una distinzione. Questo a sua volta esige che il concetto della diversità significhi qualcosa di preciso, non ancora compreso in quello dell'essere e dell'unità. Nell'osservazione critica dell'assioma di base di ogni forma di pensiero razionale (cioè del principio di non contraddizione) si chiarisce quindi che la comprensione dell'esatto significato dell'assioma medesimo si ha solo se la mente è in grado di cogliere una serie di ulteriori concetti e il loro rapporto reciproco. Concetti come l'unità, l'essere, l'eguaglianza, l'identità, la diversità, il tutto, la parte ecc. sono pertanto in prima istanza concetti che il pensiero ricava dall'osservazione del proprio fondamento, vale a dire come differenze, delle quali il pensiero riconosce che esse vengono già pensate in maniera « confusa » nel concetto premesso dell'essere (ben determinato), ma non sono ancora colte nel loro significato distinto e nel loro reciproco rapporto. In questo senso si tratta di concetti propri della riflessione, allo stesso modo delle categorie di Kant o Hegel. Ma questi concetti non sono prodotti del pensiero; essi vengono al contrario colti, e precisamente come qualcosa che determina il pensiero e gli atti di comprensione del nostro pensiero, anche se noi non vogliamo questo qualcosa. Così, ad esempio, parliamo ed agiamo

sempre alla luce del principio di non contraddizione, anche se non ci siamo ancora resi conto della sua vera natura.

La differenza tra una moderna fondazione della conoscenza e quella platonica, che qui si palesa, non è tuttavia dal punto di vista storico una differenza qualsiasi, che si possa spiegare sulla base della diversità storicamente determinata dei rispettivi presupposti sistematici. Le diverse modalità di approccio alle rispettive possibilità di conoscenza si collocano piuttosto in un rapporto di dipendenza definibile secondo le categorie di « prima », « dopo », « a priori » e « a posteriori ». Kant ritiene di aver scoperto che i modi della coscienza, nei quali questa appunto si rappresenta in maniera unitaria un molteplice dato, non vengono ricavati da alcuna esperienza, bensì sono presupposti da ogni esperienza e la precedono. In tal modo essi determinerebbero ogni possibile contenuto offerto al pensiero *a priori* – secondo la sua forma. Egli parla in tal senso del tempo come del concetto dal quale dipende l'unitarietà di rappresentazioni tanto evidenti quanto ordinate dal punto di vista categoriale. Ed afferma: « *Idea temporis non oritur, sed supponitur a sensibus* ». Allora però bisogna sostenere, secondo questo principio appunto, che anche il tempo non si potrebbe apprendere, se non lo si conoscesse come un qualcosa, onde il concetto dell'essere qualcosa è già premesso in ogni esperienza che si fa del tempo e precede quindi la coscienza del tempo. È infatti sulla base di tale concetto che si deve dar conto di che cosa sia il tempo, mentre esso, a sua volta, non è derivabile dalla coscienza del tempo.

Ciò che per il concetto di essere vale solo in un senso limitato, vale per quello dell'unità in maniera illimitata ed assoluta. Come Cartesio, infatti, ha

sempre cercato di dimostrare, anche il pensiero più confuso non viene pensato senza che l'oggetto della sua rappresentazione venga pensato in qualche modo come un qualcosa di identico ed uno. Quindi, prima di chiedersi come il pensiero sviluppi dal principio presupposto dell'unità dell'appercezione l'unità delle sue rappresentazioni, che esso premette a tutti i propri atti rappresentativi, è il caso di chiedersi quale sia il senso esatto di quell'unità, sotto la quale si colloca da sempre ogni sintesi delle rappresentazioni. Ma ciò non può avvenire tramite un ripensamento riflessivo degli atti coscienti del pensiero, chiedendosi alla luce di quali modalità del collegamento e della divisione la coscienza crei l'unità. In una situazione del genere, infatti, quello che si intende per unità non diviene mai oggetto critico dell'indagine, bensì viene trattato come un dato di fatto scontato e quindi non sottoposto a un esame, come fosse dato insieme a ogni atto qualsiasi del pensiero.

Non è la stessa cosa se, ad esempio, il pensiero produce l'unità di una rappresentazione volgendo la sua attenzione all'unità numerico-quantitativa di un oggetto datogli dai sensi, senza registrare la confusione di carattere sostanziale di quanto esso unifica in tal modo, o se il pensiero procede sulla base della sostanziale indivisibilità di una cosa, quando divide il *confusum* della percezione e lo sintetizza con uno sguardo d'insieme in una forma intelligibile dell'unità. Già sulla base di questa semplice riflessione risulta pertanto evidente che il pensiero non può realizzare alcun atto senza che il tipo di questa azione venga sostanzialmente determinato, e cioè determinato anche relativamente alla sua forma, dal concetto di unità, sul quale fa leva il pensiero.

Non si può quindi parlare di « non eludibilità »

del pensiero, visto che il pensiero stesso non inizia mai da se stesso, bensì compie il proprio atto peculiare così come è il concetto di unità, che esso vi presuppone, indipendentemente dal fatto che esso ne sia a conoscenza in maniera chiaramente riflessa o no.

Se questo carattere definito dei propri atti non deve essere accettato in maniera acritica e mescolando confusamente prima e dopo, cioè quanto costituisce la condizione della possibilità della conoscenza e quanto deve prima ottenere da questa la propria forma, bensì volgendo l'attenzione in maniera riflessa ai propri criteri di giudizio, allora ci si deve interrogare sul significato di volta in volta differente dell'unità, vale a dire su quel concetto di unità che viene sempre premesso a ogni tipo di singola unità.

In Cusano si trova espresso in forma concettualmente chiara e concisa, per l'ultima volta prima della svolta verso la « nuova scienza », che questo concetto dell'unità premesso in ogni atto conoscitivo e ad esso quindi precedente rappresenta il vero e proprio *fundamentum inconcussum* di ogni conoscere, l'« ipotesi » più sicura, nella quale un dubbio è semplicemente impossibile. Non si potrebbe infatti neanche immaginare di poter mettere tutto in dubbio, senza fare già in questo caso un uso molteplice del concetto di unità. Cusano si esprime così nel *De coniecturis* I, V, 19: « Huius autem absolutæ unitatis præcocissima est certitudo, etiam ut mens omnia in ipsa atque per ipsam agat. Omnis mens inquisitiva atque investigativa non nisi in eius lumine inquirat, nullaque esse potest quæstio, quæ eam non supponat. [...] Id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est. Unitas igitur absoluta [...] in dubium trahi nequit. Sed post ipsum dubiorum est pluralitas ».

Per avviare alla conoscenza di questo concetto di unità premesso in ogni sapere e quindi mai richiamabile alla mente come oggetto, Platone ricorre alla consuetudine con la conoscenza del numero, nella misura in cui nel cogliere l'essere determinato del numero non si coglie nient'altro che le condizioni della possibilità dell'essere dell'unità. Solo per mostrare come, cogliendo il numero, diventino afferabili i criteri di giudizio aprioristici del pensiero, cercherò almeno di accennare in che cosa consista « questa banalità di distinguere uno, due e tre », cioè come, afferrando il senso dei primi numeri, vengano dimostrate le condizioni di coglibilità dell'essere determinato in quanto tale nel loro sviluppo, vale a dire nell'ordine in cui esse vengono conosciute una dopo l'altra come momenti da differenziare. Con questo non ho la pretesa di illustrare in maniera esattamente interpretativa le modalità della genesi dei numeri, come essa è ricavabile dai dialoghi – in particolare dal *Parmenide* – e dalle testimonianze indirette. Si tratterebbe infatti di un compito complesso, irrealizzabile in questo breve spazio. La mia intenzione è unicamente quella di chiarire il significato fondamentale della genesi dei primi concetti (*primæ notiones*), esaminando l'essenza dei primi numeri, nella forma rudimentale valida, come patrimonio comune, da Platone a Cusano. Che cosa si presuppone, dunque, quando non solo si fa questa distinzione, ma si cerca anche di capire che cosa la determina? Pure qui l'inizio sta nel fatto che anche il numero è di volta in volta una ben precisa unità, non ancora ciò che viene pensato di per sé come unità e si intende come tale, bensì una realizzazione dell'unità, unità in qualcos'altro. In tal caso questo altro – in quanto numero – non può essere altro che rappresentazione, manifestazione di unità.

Ciò significa che il concetto di numero, e già quello del numero « uno », presuppone la possibilità della diversità di una determinata unità dall'unità in sé e quindi l'eventualità di quanto è diverso dall'uno, cioè del molteplice. Ma con ciò si comprende appena la possibilità della diversità di una determinata unità dall'unità in sé, non ancora che essa, nonostante questa sua alterità, è a sua volta di nuovo un uno. Il presupposto della pensabilità di questo è che il numero in quanto primo altro rispetto all'unità, nella misura in cui è esso stesso pure un uno, venga pensato anch'esso come unità. Di conseguenza un'ulteriore condizione per la conoscenza del numero è quella conoscenza dell'uguaglianza della dualità concepita come semplice alterità dell'unità e dell'unità medesima. Questo è un concetto o, per meglio dire, uno stato di cose comprensibile e accettabile, nel quale per la prima volta l'unità dell'uguale, vale a dire la triade, può essere pensata nella sua purezza. Nelle condizioni conoscitive di uno, due e tre si esprime quindi quanto può essere pensato come unità ben determinata e quindi come numero. Come tali, e cioè come condizioni concettuali del numero, l'uno, il due e il tre non sono ancora numeri, bensì le mere condizioni ideali per la conoscenza dei numeri.

A sentirle per la prima volta, queste affermazioni suonano certo astratte. Ciò che si definisce con esse non è tuttavia affatto estraneo al nostro pensiero quotidiano. Si tratta di concetti che adoperiamo in continuazione senza rendercene conto, perché ne siamo talmente certi che non li riguardiamo mai come qualcosa di problematico e bisognoso di conoscenza. Se si considerano però con esattezza le condizioni di conoscenza del numero bisogna prendere in esame esclusivamente le premesse di

ogni conoscere, per cogliere la natura dei diversi numeri. Bisogna insomma esaminare ciò che viene pensato come unità pura e di per sé, ciò che si intende per diversità in quanto tale, ciò che rende possibile l'unità del diverso, che cos'è la differenza tra identità ed eguaglianza, ecc. Ciò che contraddistingue il sapere matematico è che, a differenza che nella conoscenza degli oggetti dei sensi, non si viene irretiti dal più o dal meno. Qualora questo si agguignesse ai numeri – al di là del fatto che in essi ciò che l'uno è di per sé si dispiega per la prima volta nel molteplice – esso tratterrebbe il pensiero dal cogliere la misura esatta dell'essenza del numero medesimo. Così il numero si rivela la premessa intelligibile di ogni essere razionale in quanto distinto, la sua conoscenza fornisce le categorie a partire dalle quali il pensiero può giudicare se e quando esso è alle prese con qualcosa di unitario e quindi con un oggetto.

La dottrina platonica delle cosiddette idee-numero, definita *koine mathematike episteme*, è quindi l'*analogon* in senso stretto della fondazione platonica della conoscenza rispetto alle categorie kantiane. Ma, a differenza di tali categorie, questa dottrina non dimostra sulla base di quali condizioni noi organizziamo unità rappresentative già date nel loro reciproco rapporto in maniera tale da sapere come siamo riusciti a rappresentarcele – secondo la loro forma – nella coscienza. Essa insegna invece quali sono le premesse, partendo dalle quali giudichiamo che un contenuto del pensiero può essere inteso realmente come *un* contenuto, cioè come un oggetto del pensiero e non come una mera molteplicità data. Nella misura in cui la natura di queste premesse è legata al contenuto e non solo alla mera forma, la dottrina platonica oltrepassa le categorie kantiane,

poiché fornisce nel contempo anche le condizioni intelligibili, sulla base delle quali si possono cogliere nel loro rispettivo essere e si possono costruire tutte le figure geometriche. Qui si tratta di un tipo di osservazione dei numeri meno astratto, meno puro, con l'aggiunta, ad esempio, di un'ulteriore dimensione come quella della posizione. Partendo di qui si può poi cogliere, tenendo conto delle peculiarità di altre dimensioni, che cosa contraddistingua l'essere – accessibile alla conoscenza – degli oggetti dell'astronomia, della musica, della meccanica o anche dei corpi fisici.

La descrizione precisa e sistematica di come la teoria dell'aritmetica, della geometria, della musica e dell'astronomia, cioè della cosiddetta *communis mathematica scientia*, sia derivata dalla riflessione sulle implicazioni intelligibili presenti nel concetto dell'essere e dell'uno continua ad essere un desiderio insoddisfatto della ricerca. Quanto da me illustrato finora si propone perlomeno di chiarire due aspetti:

1. Il sistema, sviluppato dalla riflessione sul concetto di essere, di contenuti intelligibili e quindi riconoscibili e coglibili è (da un canto) un ordine legato all'essere, e precisamente un ordine dell'essere dato al pensiero. Il pensiero, infatti, produce questo ordine non attraverso i suoi atti, bensì si orienta nei suoi atti secondo quanto il concetto di essere richiede. In tal modo quest'ordine si distingue da una genesi di concetti di riflessione propri della filosofia della coscienza, che scaturiscono unicamente da una riflessione sui « puri » atti della coscienza. Pertanto quest'ordine non è il prodotto di un pensiero valido soggettivamente o intersoggettivamente, né solo conseguenza di strutture della coscienza, bensì qualcosa di indipendente dal pen-

siero soggettivo e ad esso dato. Questa differenza si può forse cogliere nella maniera più chiara tenendo presente un aspetto che la filosofia della coscienza ha ripetutamente sottolineato, per cui il contenuto della semplice autocertezza del pensiero (come pura certezza del proprio atto) è interamente vuoto. Per questo la logica di Hegel si può iniziare ponendo sullo stesso piano essere e nulla. Con la conoscenza riflessiva, invece, secondo la quale il pensiero si orienta in tutti i suoi atti solo facendo riferimento al concetto dell'essere, lo sguardo si sposta dagli atti aprioristici del pensiero alle premesse di contenuto aprioristiche del medesimo. Se anche si è coscienti di attenersi in ogni forma di pensiero al concetto dell'essere e dell'uno, non si conosce, dell'essere e dell'uno, altro che l'identità dell'essere con l'essere e dell'uno con l'uno. In quanto contenuti della coscienza, questi concetti sono necessariamente vuoti (per noi, cioè all'inizio del processo conoscitivo). Per tale motivo il pensiero non ricava neanche le implicazioni di contenuto di concetti intelligibili da se stesso. La riflessione su un concetto vuoto non determina alcun cambiamento del contenuto, bensì unicamente della forma nella quale questo contenuto (vuoto) viene pensato e offre per il pensiero un contributo solo in questo senso « sintetico ».

In sostanza, quindi, già il solo fatto che il concetto dell'essere è ricco di implicazioni basta a dimostrare che tali implicazioni non sono prodotto di pensiero soggettivo, bensì qualcosa di indipendente dal pensiero, qualcosa di ontologico. Inoltre la conoscenza di queste implicazioni si realizza non in quanto il pensiero compie i suoi atti fondamentali universali (vale a dire uguali per qualsiasi contenuto) e precedenti a tutti i contenuti *a posteriori*, bensì in quanto il pensiero si orienta verso le peculiari

condizioni di conoscenza dell'essere stesso. Ciò è possibile al pensiero quando esso:

a) scopre di conoscere tutti i propri contenuti alla luce dell'essere;

b) è in grado grazie a ciò di potere utilizzare il concetto stesso dell'essere come criterio metodologico del conoscere;

c) è in grado di impiegare questi criteri per lo spiegamento razionale di quanto è premesso nel concetto di essere.

È solo ponendo in questo modo il quesito su ciò che si intende con il concetto di essere che al pensiero risulta evidente che anche il contenuto coglibile dell'essere ben determinato non potrebbe di per sé essere da lui realizzato se non venisse pensato alla luce di altri concetti, come unità, molteplicità, identità, diversità, uguaglianza, parte e tutto. E solo dall'ordine presente in questi concetti risulta evidente in che modo in essi sono contenute dapprima le condizioni concettuali del numero, poi della figura, del suono ecc.

2. Se in tal modo si chiarisce che la gerarchia scientifica sviluppata geneticamente nella *communis mathematica scientia* rappresenta nel contempo un ordine dell'essere e del mondo, ma non è un prodotto della coscienza, va sottolineato d'altro canto con eguale insistenza che questa gerarchia dell'essere non è data al pensiero « ontologicamente », nel senso in cui la si intende tradizionalmente. Questo ordine dell'essere non è qualcosa che venga dato esternamente al pensiero, non è un ordine di classi di oggetti (idee, numeri ecc.), che si offrono al pensiero nella maniera in cui si può pensare che gli si offrirebbero oggetti sensibili. Il pensiero non perviene ad una conoscenza di essere, unità, numero ecc. tramite una « immacolata concezione » di og-

getti intelligibili che gli si offrono — in un atto di contemplazione intellettuale —, bensì solo volgendosi criticamente a considerare le proprie premesse assiomatiche. In tal senso si può affermare a ragione che la genesi di questo « ordine dell'essere » dipende da atti conoscitivi da svolgersi in maniera soggettiva e che questi ultimi sono garantiti in senso riflessivo e critico non meno della deduzione trascendentale delle categorie in Kant, ad esempio. Solo volgendosi a considerare se stesso il pensiero consegue un sapere sull'unità, l'essere, il numero ecc. Oltre a ciò unità, essere e numero non sono oggetti, bensì contenuti coglibili, sicché tra un contenuto colto in maniera corretta dal pensiero e il contenuto coglibile non sussiste di per sé alcuna differenza « reale ». Tale differenza è data piuttosto dal fatto che il concetto intelligibile dell'essere ha già in sé tutte le proprie implicazioni, mentre il pensiero soggettivo razionale dell'uomo deve prima distinguere di volta in volta queste implicazioni e comprenderle nel loro ordine interno e può di conseguenza cogliere solo singoli aspetti del concetto dell'essere, ma non cogliere mai quest'ultimo come tutto. Nella misura in cui questi aspetti vengono tuttavia conosciuti nella maniera appropriata non vi è motivo di operare una distinzione tra l'aspetto colto e quello coglibile. Qui, come già Aristotele dice espressamente, domina l'identità tra il pensiero soggettivo e i suoi contenuti oggettivi.

Se ci si chiede retrospettivamente come si siano potute perdere di vista tanto completamente queste implicazioni altamente differenziate del principio di non contraddizione, che Cartesio considerò utilizzabili solo per prendere atto delle tautologie in maniera superflua, visto che non ne scaturiva alcun progresso conoscitivo, la risposta si può avere solo con-

siderando la sproporzione tra teoria e prassi dimostrative di Cartesio, sulla quale ho già voluto attirare l'attenzione all'inizio. Se si basa la certezza della conoscenza sulla sicurezza di se stessi e delle proprie rappresentazioni, il principio di non contraddizione perde ogni funzione. Si è infatti già certi dell'unità data, che poi, nel procedere del pensiero, non può essere distrutta per l'irrompere della riflessione. Questo mutamento di prospettiva, dalla conoscenza valutativa delle premesse dell'unità stessa alle condizioni alle quali la coscienza si rappresenta unitariamente qualcosa che le è dato, si spiega solo con una riduzione dell'atto spontaneo del pensiero agli atti di coscienza e autocoscienza. Attraverso questi ultimi le forme di conoscenza attentamente attive e differenzianti, tramite le quali la coscienza perviene ai propri oggetti, vengono abbassate al rango di forme di percepibilità meramente passiva e ricettiva. Illustrare tutto questo richiederebbe un'indagine a parte.

Dal punto di vista filologico-storico bisogna comunque prendere atto dal fatto che – quanto all'intelligibilità dell'essere – l'antica fondazione della conoscenza non è mai stata superata da Cartesio e dalla « nuova scienza », alla cui inaugurazione egli contribuì, in una diatriba critica e pertinente. È accaduto piuttosto che una lunga e perspicua tradizione è stata giudicata erroneamente e quindi rifiutata in blocco a causa di una ignoranza in parte sorprendente. Dal punto di vista del contenuto questa passione soprattutto aristotelica e antiscolistica non ha però condotto a una liberazione totale dal pensiero precedente. Anche per la nuova fondazione della conoscenza resta fondamentale l'orientamento sulla base dell'essere determinato, che solo consente la conoscenza. Ma ciò avviene solo in maniera

non esplicita e senza conoscenza riflessa delle complesse implicazioni che l'assioma dell'intelligibilità dell'essere reca con sé.

Il ritorno a Platone non significa pertanto un ritorno di carattere storico al fondamento su cui poggia ancor oggi la filosofia moderna. Esso conduce invece proprio là, dove risiede l'insufficienza del fondamento della filosofia moderna. Da ciò deriva per l'età moderna la possibilità reale di un'auto-comprensione della propria posizione in seno alla storia dello spirito.

Questo vale non solo per la gnoseologia della filosofia della coscienza. Come infatti il presunto ripiegamento del soggetto su se stesso, sugli inizi e sull'origine propri della ragione ha condotto a una serie di categorie derivate, nelle quali l'età moderna ha formulato la propria nuova comprensione del sapere e dell'individuo, distinguendola da quella dell'antichità, l'osservanza del peculiare concetto di conoscenza dell'antichità conduce a una mutata comprensione di molti fenomeni della vita antica. Attraverso ciò può chiarirsi che l'antichità non ha ignorato, ma solo concepito in maniera diversa e altrimenti fondata tutte le conquiste di cui l'età moderna rivendica la scoperta: autonomia della ragione, libertà, individualità, volontà, sentimento ecc. Se pensare non significa solo un giudizio realizzato con il concorso della coscienza, bensì ogni distinzione compiuta vuoi inesprensamente vuoi con l'esplicita conoscenza dei principi della differenziazione, allora si capisce perché l'antichità non abbia inteso il sentimento e la volontà come facoltà autonome, indipendenti dal pensiero, in quanto sovente sopravvenute senza il concorso della coscienza, bensì come facoltà distinte dalla conoscenza, ma da questa dipendenti. Solo chi sa cogliere il sapore del vino

grazie alla conoscenza discriminante della percezione gradirà o meno il vino, cioè ne avrà voglia o meno. Solo chi nell'istante presente riesce a rappresentarsi questa voglia o controvoglia come qualcosa che desidererà avere o non avere anche in futuro svilupperà la volontà di cercare o evitare questo desiderio. Il seguire più la voglia o controvoglia presente o quanto viene universalmente riconosciuto come conveniente non dipende semplicemente dalla presenza o assenza di una volontà che si affianca alla conoscenza, bensì dalla capacità di tenersi davanti agli occhi quanto si è conosciuto come in generale conveniente e piacevole grazie alla forza conoscitiva dell'immaginazione, allo stesso modo in cui quella della percezione procura piacere o dispiacere nella dimensione del presente. Alla luce di questo concetto di pensiero si vedrà la libertà umana dipendere non da una coscienza di poter decidere, che si costituisce in forma autonoma, bensì dall'impiego giusto o ingiusto, dipendente dal singolo, della facoltà e dei criteri conoscitivi che ciascuno porta in sé. Se dunque la libertà si realizza primariamente nell'indirizzo dato all'attenzione, anche la formazione del carattere non può dipendere da un nucleo ineffabile massimamente interiore dell'individuo, bensì dal modo con cui uno trasforma in sé determinate preferenze o avversioni, nate dall'esperienza discriminante di piacere e dispiacere, in saldi atteggiamenti fondamentali. Anche l'individualità allora non viene derivata dalla fede nell'unicità incomparabile di ogni individuo, bensì dalla maniera diversa con cui ognuno reagisce, utilizzando le proprie facoltà, all'ambiente che lo circonda e sviluppa così una peculiarità sì unica in questa forma e in questa composizione, ma paragonabile ad altre nei suoi singoli momenti.

L'età moderna ha sempre ammirato l'antichità

per questa e analoghe concezioni, poiché esse impediscono che tutte le esperienze compiute senza un esplicito atto di coscienza — tramite percezione, sentimento, esperienza, intuizione, esperienza religiosa ecc. — decadano al livello di esperienze meramente irrazionali e inspiegabili. La possibilità di spiegare tutte queste modalità di esperienza come atti diversi sí, ma piú o meno razionali, e comunque non incommunicabilmente separati, di un comportamento conoscitivo dell'uomo consente anche un'interpretazione dell'uomo e del suo rapporto con il mondo piú unitaria, ordinata, sensata di quanto consentano le dicotomie moderne tra ragione e sentimento, soggetto e oggetto, individuo e società, natura e cultura, scienze dello spirito e naturali. A causa però dell'atteggiamento speculativo dell'antichità ritenuto precritico e ingenuo, è sempre apparso assolutamente impossibile vedere in queste concezioni antiche qualcosa che potesse avere ancora un rilievo vincolante per un pensiero critico e illuminato. Lo scopo di queste lezioni è stato quindi proprio quello di rendere perlomeno plausibile l'idea che questa modalità di pensiero apparentemente precritica dell'antichità non è acritica, bensí critica, anche se in un'altra maniera. Proprio per questo essa è adatta ad ampliare sotto molti aspetti o anche a correggere le nostre concezioni e a consentirci di ottenere chiarezza sui presupposti, da lungo tempo caduti in oblio, della nostra posizione.

Bibliografia

Testi antichi

- Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria, Commentaria in Aristotelem Græca*, vol. I, a cura di M. Hayduck, Berlino 1891.
- Aristotele, *Analytica priora et posteriora*, a cura di W.D. Ross e L. Minio-Paluello, Oxford 1964.
- Aristotele, *De anima*, a cura di W.D. Ross, Oxford 1956.
- Aristotele, *Ethica Eudemia*, a cura di F. Susemihl, Amsterdam 1967 (Lipsia 1884).
- Aristotele, *Ethica Nicomachea*, a cura di I. Bywater, Oxford 1975 (1894).
- Aristotele, *Metaphysica*, a cura di W. Jaeger, Oxford 1957.
- Aristotele, *Physica*, a cura di W.D. Ross, Oxford 1950.
- Aristotele, *Topica et sophistic elenchi*, a cura di W.D. Ross, Oxford 1958.
- Asclepio, *In Aristotelis Metaphysicorum libros commentaria, Commentaria in Aristotelem Græca*, vol. VI, 2, a cura di M. Hayduck, Berlino 1888.
- Boezio, *De institutione arithmetica libri duo, de institutione musica libri quinque*, a cura di G. Friedlein, Francoforte 1966 (Lipsia 1867).
- Giamblico, *De communi mathematica scientia liber*, a cura di N. Festa, Stoccarda 1975 (Lipsia 1891).
- Nicomaco di Gerasa, *Introductionis arithmeticæ libri II*, a cura di R. Hoche, Lipsia 1866.
- Pappo di Alessandria, *Collectio*, a cura di F. Hultsch, Amsterdam 1965 (Berlino 1875/77/78).
- Filopono, *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria, Commentaria in Aristotelem Græca*, vol. XIII, 3, a cura di M. Wallies, Berlino 1909, 1-543.
- Filopono, *In Aristotelis De anima libros commentaria, Commentaria in Aristotelem Græca*, vol. XV, a cura di M. Hayduck, Berlino 1897.
- Filopono, *In Aristotelis Physicorum libros tres priores com-*

- mentaria, Commentaria in Aristotelem Græca*, vol. XVI, a cura di H. Vitelli, Berlino 1887.
- Filopono, *In Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores commentaria, Commentaria in Aristotelem Græca*, vol. XVII, a cura di H. Vitelli, Berlino 1888.
- Platone, *Opera*, a cura di J. Burnet, Oxford 1900-7.
- Plotino, *Opera*, a cura di P. Henry e H.-R. Schwyzer, Oxford 1964/77/82.
- Proclo, *Commentarius in Platonis Parmenidem, Procli philosophi Platonici opera inedita*, a cura di V. Cousin, parte terza, Hildesheim 1961 (Parigi 1864).
- Proclo, *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, a cura di G. Friedlein, Lipsia 1873.
- Scholia in Euclidis Elementa*, in: *Euclidis Elementa*, vol. V, post I.L. Heiberg a cura di E.S. Stamatis, Lipsia 1977, parte I 39-243; parte II.
- Sesto Empirico, *Adversus mathematicos, Opera*, a cura di H. Mutschmann, vol. III, a cura di J. Mau, Lipsia 1961.
- Siriano, *In Metaphysica commentaria, Commentaria in Aristotelem Græca*, vol. VI, 1, a cura di Gu. Kroll, Berlino 1902.
- Temistio, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*. Traduzione di Guglielmo di Moerbeke. Ed. critica e studio sull'utilizzazione del Commentario nell'opera di San Tommaso, di G. Verbeke, Lovanio 1957 (Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Græcorum 1).
- Temistio, *In Aristotelis Physica paraphrasis, Commentaria in Aristotelem Græca*, vol. V, 2, a cura di H. Schenkl, Berlino 1900.
- Teone di Smirne, *Ton kata to mathematikon chresimon eis ten Platonos anagnosin*, trad. di J. Dupuis, Bruxelles 1966 (Parigi 1892).
- Teofrasto, *Metaphysics*. Con traduzione, commento e introduzione di W.D. Ross e F.H. Fobes, Hildesheim 1967 (Oxford 1929).
- Die Fragmente der Vorsokratiker*. Testo greco e tedesco di H. Diels, a cura di W. Kranz, Berlino, 6^a ed. 1951/52.

Testi medioevali e moderni

- Bruno, Giordano, *De la causa, principio et uno*, in: *Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile, Firenze, 3^a ed. s.a., 173-342.
- Calcidio, *Timæus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, a cura di J.H. Waszink e P.J. Jensen, *Plato Latinus*, a cura di R. Klibansky, vol. IV, Londra Leiden 1962 (Corpus Philosophorum Medii Ævi. Corpus Platonikum).
- Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in octo libros Physicorum Aristotelis*, Coimbra 1592.
- Descartes, René, *Discours de la méthode pour bien conduire*

- sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, in: *Œuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, tomo VI, Parigi s.a., 1-78.
- Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia*, *Œuvres de Descartes*, tomo VII, Parigi s.a.
- Descartes, René, *Principia philosophiæ*, *Œuvres de Descartes*, tomo VIII, Parigi s.a., prima parte.
- Descartes, René, *Regulæ ad directionem ingenii*, in: *Œuvres de Descartes*, tomo X, Parigi 1908, 349-488.
- S. Eustachius a Sancto Paulo, *Summa philosophiæ quadripartita de rebus dialecticis, moralibus, physicis et metaphysicis*, Parigi 1609.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Einleitung*, in: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, vol. I, 4, a cura di R. Lauth e H. Gliwitsky, Stuttgart-Bad Cannstadt 1970, 186-208.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ästhetik*, a cura di F. Bassenge, 2 voll., Berlino Weimar, 3^a ed. 1976.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Francoforte 1969-71, vol. 3.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik I/II*, Theorie-Werkausgabe voll. 5/6.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III*, Theorie-Werkausgabe voll. 18-20.
- Iacobus, *Metaphysica. Translatio Iacobi sive «Vetustissima» cum scholiis et translatio composita sive «Vetus»*, a cura di G. Vuillemin-Diem, *Aristoteles Latinus*, vol. XXV, 1-1A, Leiden 1970 (Corpus Philosophorum Medii Ævi).
- Kant, Immanuel, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in: Theorie-Werkausgabe, a cura di W. Weischedel, Francoforte 1968, vol. 2, 617-738.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Theorie-Werkausgabe voll. 3/4.
- Kant, Immanuel, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in: Theorie-Werkausgabe vol. 5, 7-107.
- Lipsius, Justus, *Manuductio ad stoicam philosophiam*, Anversa 1610.
- Nicolaus Cusanus, *De coniecturis*, a cura di I. Koch e C. Bornamm, *Opera omnia*, ed. Academia Litterarum Heidelbergensis, vol. III, Amburgo 1972.
- Nicolaus Cusanus, *Idiota de mente*, a cura di R. Steiger, in: *Opera omnia*, vol. V, Amburgo 1983, 81-218.
- Nicolaus Cusanus, *Compendium*, a cura di B. Decker e C. Bornamm, *Opera omnia*, vol. XI, 3, Amburgo 1964.

- Nicolaus Cusanus, *De ludo globi*, in: *Werke* (nuova ed. della stampa di Strasburgo del 1488), a cura di P. Wilpert, vol. 2, Berlino 1967 (« Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie » 6), 575-626.
- Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, 2, Berlino 1968, 1-255.
- S. Thomas Aquinas, *De potentia*, in: *Quæstiones disputatæ*, vol. II, a cura di P. Bazzi, M. Calcaterra, T.S. Centi, E. Odetto e P.M. Pession, Torino-Roma, 10^a ed. 1965, 1-276.
- S. Thomas Aquinas, *De veritate, Quæstiones disputatæ*, vol. I, a cura di P.Fr.R. Spiazzi, Torino-Roma, 10^a ed. 1964.
- S. Thomas Aquinas, *In Aristotelis librum de anima commentarium*, a cura di P.F.A.M. Pirotta, Torino-Roma, 6^a ed. 1959.
- S. Thomas Aquinas, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*, a cura di P.M. Maggiolo, Torino-Roma 1965.
- S. Thomas Aquinas, *Summa Theologiæ*, cura Fratrum eiusdem Ordinis, prima parte, Madrid, 4^a ed. 1978.
- Toledo, Francisco, *Commentaria una cum quæstionibus in octo libros Aristotelis de physica auscultatione nunc primum in lucem edita*, Venezia 1573.

OPERE CRITICHE

Su Platone

- Becker, Oskar, *Die Archai in der griechischen Mathematik. Einige Anmerkungen zum Aufsatz von Kurt v. Fritz* (Archiv für Begriffsgeschichte, vol. 1), « Archiv. für Begriffsgeschichte », 4, 1959, 210-26, in part. 1. *Zum platonischen Hypothesisbegriff*, 210-12.
- Beierwaltes, Werner, *Augustins Interpretation von « Sapientia »* 11, 21, « Revue des Études Augustiniennes », 15, 1969, 51-61.
- Beierwaltes, Werner, *Platonismus und Idealismus*, Francoforte 1972 (Philosophie Abhandlungen 40).
- Beierwaltes, Werner, *Das Problem der Erkenntnis bei Proklos*, in: *De Jamblique à Proclus*, Ginevra 1975 (Entretien sur l'antiquité classique 21), 153-91.
- Beierwaltes, Werner, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Francoforte, 2^a ed. 1979.
- Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Francoforte 1985.
- Bernard, Wolfgang, *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der*

- spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant*, Diss. Mainz 1984, Baden-Baden 1988 (Sæcula Spiritalia 19).
- Bluck, Richard Stanley, *Plato's Phaedo*. Traduzione con introduzione, note e appendici, Londra 1955.
- Bluck, Richard Stanley, *The «Parmenides» and the «Third Man»*, «The Classical Quarterly», N.S. 6, 1956, 29-37.
- Bluck, Richard Stanley, «Hypothesis» in the «Phaedo» and *Platonic Dialectic*, «Phronesis», 2, 1957, 21-31.
- Brentlinger, John, *Incomplete Predicates and the Two-world Theory of the «Phaedo»*, «Phronesis», 17, 1972, 61-79.
- Brentlinger, John, *Particulars in Plato's Middle Dialogues*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 54, 1972, 116-52.
- Bröcker, Walter, Recensione a R. Robinson, *Plato's Earliest Dialectic*, «Gnomon», 30, 1958, 510-19.
- Cherniss, Harold F., *The Relation of the «Timæus» to Plato's Later Dialogues*, in: *Studies in Plato's Metaphysics*, a cura di R.E. Allen, Londra-New York 1968 (International Library of Philosophy and Scientific Method), 339-78 («American Journal of Philology», 78, 1957, 225-66).
- Cornford, Francis Macdonald, *Plato's Theory of Knowledge. The Theætetus and the Sophist of Plato transl. with a running comm.*, Londra 1935 (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method).
- Cornford, Francis Macdonald, *Mathematics and Dialectic in The Republic VI-VII.*, in: *Studies in Plato's Metaphysics*, a cura di R.E. Allen, Londra-New York 1968 (International Library of Philosophy and Scientific Method), 61-98 («Mind», 41, 1932, 37-52 e 173-90).
- Cross, Robert Craigie e Anthony Douglas Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, Londra-New York 1964.
- Dihle, Albrecht, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Londra 1982 (Sather Classical Lectures 48).
- Dorter, Kenneth, *Plato's Phaedo: An Interpretation*, Toronto-Buffalo-Londra 1982.
- Ebert, Theodor, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum «Charmides», «Menon» und «Staat»*, Berlino-New York 1974.
- Fowler, D.H., *The Mathematics of Plato's Academy*, Oxford 1987.
- Fränkel, Hermann, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, Monaco, 2ª ed. 1962.
- Frede, Michael, *Prädikation und Existenzaussage. Platons Ge-*

- brauch von « ... ist ... » und « ... ist nicht ... » im Sophistes, Göttingen 1967 (Hypomnemata 18).
- Friedländer, Paul, *Platon*, 3 voll., Berlino, 2^a ed. 1954/57/60.
- Fritz, Kurt von, *Die APXAI in der griechischen Mathematik*, in: id., *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlino-New York 1971, 335-429 (« Archiv für Begriffsgeschichte », 1, 1955, 13-103).
- Gadamer, Hans-Georg, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Amburgo 1968.
- Gaiser, Konrad, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stoccarda, 2^a ed. 1968.
- Gaiser, Konrad, *Platons Menon und die Akademie*, in: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, a cura di Jürgen Wipperfurth, Darmstadt 1972 (Wege der Forschung 186), 329-93 (« Archiv für Geschichte der Philosophie », 46, 1964, 241-92).
- Gaiser, Konrad, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli 1984 (Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli 2).
- Gaiser, Konrad, *Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften*, « Antike und Abendland », 32, 1986, 89-124.
- Geach, P.T., *The Tired Man Again*, in: *Studies in Plato's Metaphysics*, a cura di R.E. Allen, Londra-New York 1968 (International Library of Philosophy and Scientific Method), 265-78 (« The Philosophical Review », 65, 1956, 72-82).
- Gosling, J.C.B., *Republic, Book V: ta polla kala etc.*, « Phronesis », 5, 1960, 116-28.
- Gosling, J.C.B., *Plato*, Londra-Boston 1973 (The Arguments of the Philosophers).
- Gulley, Norman, *Greek Geometrical Analysis*, « Phronesis », 3, 1958, 1-14.
- Gundert, Hermann, *Dialog und Dialektik Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam 1971.
- Gundert, Hermann, « Perspektivische Täuschung » bei Platon und die Prinzipienlehre, in: id., *Platonstudien*, Amsterdam 1977, 160-77 (*Zetesis. Festschrift für Emile de Strycker*, Anversa-Utrecht 1973, 80-97).
- Hackforth, Reginald, *Plato's Phaedo*. Traduzione con introduzione e commento, Cambridge 1955.
- Hadot, Pierre (a cura di), *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*, trad. di P. Hadot e Ursula Brenke, introduzione e commento di P. Hadot, Zurigo-Stoccarda 1967.
- Happ, Heinz, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlino-New York 1971.

- Hare, R.M., *Plato and the mathematicians*, in: *New Essays on Plato and Aristotle*, a cura di Renford Bambrough, Londra-New York 1965 (International Library of Philosophy and Scientific Method), 21-38.
- Heath, Sir Thomas, *A History of Greek Mathematics*, 2 voll., New York 1981 (Oxford 1921).
- Hölscher, Uvo, *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*, Heidelberg 1976 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse 1967, 3).
- Hösle, Vittorio, *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Diss. Tübingen 1982, Stuttgart-Bad Cannstadt 1984 (Elea 1).
- Kahn, Charles H., *The Greek Verb «to be» and the Concept of Being*, «Foundations of Language», 2, 1966, 145-65.
- Kahn, Charles H., *The Verb «be» in Ancient Greek, The Verb «be» and its Synonyms. Philosophical and grammatical studies*, a cura di John W.M. Verhaar, parte 6, Dordrecht-Boston 1973 («Foundations of Language», Suppl. Ser. 16).
- Klein, Jacob, *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra, Quellen und Studien zu Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Abt. B: «Studien»*, 3, 1936, 18-105 e 122-235 (inglese: *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Cambridge/Mass. 1968).
- Krämer, Hans Joachim, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 («Abhandlungen der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse», 1959, 6).
- Krämer, Hans Joachim, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964.
- Krämer, Hans Joachim, *Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons*, «Kant-Studien», 55, 1964, 69-101.
- Krämer, Hans Joachim, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C*, in: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, a cura di Jürgen Wipern, Darmstadt 1972 (Wege der Forschung 186), 394-448 («Philologus», 110, 1966, 35-70).
- Krämer, Hans Joachim, *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, in: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, a cura di H.-G. Gadamer, K. Gaiser, H. Gundert, H.-J. Krämer e H. Kuhn, Heidelberg 1968 («Abhandlungen der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse», 1968, 2), 106-50.

- Krämer, Hans Joachim, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlino-New York 1971.
- Krämer, Hans Joachim, *Zum neuen Platon-Bild*, « Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », 55, 1981, 1-18.
- Krämer, Hans Joachim, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta di documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, introd. e trad. di Giovanni Reale, Milano 1982.
- Lynch, W.F., *An Approach to the Metaphysics of Plato through Parmenides*, Washington 1959.
- Marten, Rainer, *Platons Theorie der Idee*, Friburgo-Monaco 1975.
- Miller, Mitchell H., *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*, Princeon 1986.
- Mittelstraß, Jürgen, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlino-New York 1970.
- Moravcsik, J.M.E., *The « Third Man » Argument and Plato's Theory of Forms*, « Phronesis », 8, 1963, 50-62.
- Murphy, Neville Richard, *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford 1951.
- Natorp, Paul, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903.
- Oehler, Klaus, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike*, Amburgo, 2^a ed. 1985 (Monaco, 1^a ed. 1962 [Zetemata 29]).
- Owen, G.E.L., *Aristotle on the Snares of Ontology*, in: *New Essays on Plato and Aristotle*, a cura di Renford Bambrough, Londra-New York 1965 (International Library of Philosophy and Scientific Method), 69-95.
- Patzig, Günther, *Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet*, « Antike und Abendland », 16, 1970, 113-26.
- Plass, Paul, *Socrates' method of hypothesis in the Phaedo*, « Phronesis », 5, 1960, 103-15.
- Prauss, Gerold, *Platon und der logische Eleatismus*, Diss. Bonn 1965, Berlino 1966.
- Robinson, Richard, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 2^a ed. 1953.
- Robinson, Richard, *Plato's Separation of Reason from Desire*, « Phronesis », 16, 1971, 38-48.
- Ross, Sir David, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 2^a ed. 1953.
- Runciman, Walter Garrison, *Plato's Later Epistemology*, Diss. Harvard 1959, Cambridge 1962.

- Sayre, Kenneth M., *Plato's Analytic Method*, Chicago-Londra 1969.
- Sayre, Kenneth M., *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton 1983.
- Schaerer, René, *La dialectique platonicienne dans ses rapports avec le syllogisme et la méthode cartésienne*, «Revue de théologie et de philosophie», 36, 1948, 24-40.
- Scheibe, Eberhard, *Über Relativbegriffe in der Philosophie Platons*, «Phronesis», 12, 1967, 28-49.
- Schmitt, Arbogast, *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons*, Diss. Würzburg 1974.
- Schmitt, Arbogast, *Das Schöne. Gegenstand von Anschauung oder Erkenntnis? Zur Theorie des Schönen im 18. Jahrhundert und bei Platon*, «Philosophia. Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Academy of Athens», 17/18, 1987/88, 272-96.
- Schmitt, Arbogast, *Neuzeitliches Selbstverständnis und Deutung der Antike*, in: *Geisteswissenschaften - wozu?*, a cura di Hans-Henrik Krummacker, Stoccarda 1988, 187-219.
- Schmitt, Arbogast, *Zur Erkenntnistheorie bei Platon und Descartes*, «Antike und Abendland», 35, 1989, 54-82.
- Schmitt, Arbogast, *Zahl und Schönheit in Augustins «De musica»*, VI, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», N.F. 16, 1990, 221-37.
- Schmitt, Arbogast, *Kritische Anmerkungen zum neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff aus der Sicht des Altphilologen*, «Gymnasium», 98, 1991, 232-54.
- Scholz, Heinrich, *Die Axiomatik Alten*, «Blätter für deutsche Philosophie», 4, 1930/31, 259-78.
- Schwyzer, Hans-Rudolf, «Bewußt» und «unbewußt» bei Plotin, in: *Les sources de Plotin*, Ginevra 1960 (Entretien sur l'antiquité classique 5), 341-78.
- Seidl, Horst (a cura di), *Aristoteles, Zweite Analytiken. Mit Einl., Übers. und Komm.*, Würzburg-Amsterdam 1984 (Elementa-Texte 1).
- Sellars, Wilfrid, *Vlastos and «The Third Man»*, «The Philosophical Review», 64, 1955, 405-37.
- Snell, Bruno, *Aischylos und das Handeln im Drama*, Lipsia 1928 («Philologus», Suppl. vol. XX, 1).
- Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttinga, 6^a ed. 1986 (italiano: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 6^a ed. 1963).
- Sprague, Rosamond Kent, *Plato's Use of Fallacy. A Study of the Euthydemus and some other Dialogues*, Londra 1962.
- Stahl, Hans-Peter, *Ansätze zur Satzlogik bei Platon. Methode und Ontologie*, «Hermes», 88, 1960, 409-51.

- Stenzel, Julius, *Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus*, in: id., *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Darmstadt, 3^a ed. 1961 (Lipsia-Berlino, 2^a ed. 1931), 181-202 (id., *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956, 171-87).
- Szlezák, Thomas Alexander, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlino-New York 1985.
- Taylor, C.C.W., *Plato and the mathematicians. An examination of Professor Hare's views*, «The Philosophical Quarterly», 17, 1967, 193-203.
- Trouillard, J., *Sagesse platonique et sagesse cartésienne*, in: *La science et la sagesse. Actes du 5^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Parigi 1950, 227-29.
- Vlastos, Gregory, *The Third Man Argument in the «Parmenides»*, in: *Studies in Plato's Metaphysics*, a cura di R.E. Allen, Londra-New York 1968 (International Library of Philosophy and Scientific Method), 231-63 («The Philosophical Review», 63, 1954, 319-49).
- Vlastos, Gregory, *Postscript to the Third Man: A Reply to Mr. Geach*, in: *Studies in Plato's Metaphysics*, a cura di R.E. Allen, Londra-New York 1968 (International Library of Philosophy and Scientific Method), 279-91 («The Philosophical Review», 65, 1956, 83-94).
- Vlastos, Gregory, *Degrees of Reality in Plato*, in: *New Essays on Plato and Aristotle*, a cura di Renford Bambrough, Londra-New York 1965 (International Library of Philosophy and Scientific Method), 1-19.
- Vlastos, Gregory, «*Self-Predication in Plato's Later Period*», «The Philosophical Review», 78, 1969, 74-78.
- Vlastos, Gregory, *A Note on «Pauline Predications» in Plato*, «Phronesis», 19, 1974, 95-101.
- Voigt, Christian, *Überlegung und Entscheidung. Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer*, Diss. Amburgo 1932, Meisenheim/Glan 1972 (Beiträge zur Klassischen Philologie 48) (Berlino 1934).
- Wedberg, Anders, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stoccolma 1955.
- Wieland, Wolfgang, *Platon und die Formen des Wissens*, Gottinga 1982.
- Wundt, Max, *Der Intellektualismus in der griechischen Ethik*, Lipsia 1907.

Su Cartesio

- Arndt, Hans Werner, *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theo-*

- rienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts, Berlino-New York 1971.
- Ayer, Alfred Jules, *Cogito ergo sum*, « Analysis », 14, 1953/54, 27-31.
- Bader, Franz, *Die Ursprünge der Transzendentalienphilosophie bei Descartes*, vol. 1, Bonn 1979.
- Balz, Albert George Adam, *Descartes and the Modern Mind*, New Haven 1952.
- Beck, Leslie John, *The Method of Descartes. A Study of the Regulæ*, Oxford 1952.
- Beck, Leslie John, *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*, Oxford 1965.
- Berti, Giuseppe, *Introduzione al pensiero religioso di René Descartes*, Padova 1964 (Il pensiero moderno III, 2).
- Beyssade, Jean-Marie, *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Parigi 1979.
- Blond, Jean M. Le, *De naturis simplicibus apud Cartesium*, in: *Acta secundi congressus Thomistici internationalis*, Torino 1937, 535-42.
- Blumemberg, Hans, *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, Wiesbaden 1964 (Abhandlungen der Akademie Wissenschaften und der Literatur Mainz, geistes- und sozialw. Klasse 1964, 5).
- Boutroux, Pierre Léon, *L'imagination et les mathématiques selon Descartes*, Parigi 1900.
- Carabellese, Pantaleo, *Le obiezioni al Cartesianesimo*, 3 voll., Messina 1945/46/47 (Biblioteca di cultura contemporanea 9-11).
- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 1, Berlino, 3^a ed. 1922.
- Cohn, Julius, *Die Dialektik der Gewißheit in Descartes' Entwurf der sapientia universalis*, Diss. Amburgo 1932, Amburgo 1933.
- Finance, Joseph de, *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, Parigi 1946 (Archive de philosophie 16, 2).
- Frankfurt, Harry G., *Descartes's Discussion of His Existence in the Second Meditation*, « The Philosophical Review », 75, 1966, 329-56.
- Frankfurt, Harry G., *Descartes' Validation of Reason: in Descartes. A Collection of Critical Essays*, a cura di Willis Doney, Garden City/N.Y. 1967, 209-26.
- Frankfurt, Harry G., *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, « The Philosophical Review », 86, 1977, 36-57.
- Gadamer, Hans-Georg, *Kant und die philosophische Hermeneutik*, « Kant-Studien », 66, 1975, 395-403.
- Gehlen, Arnold, *Die Bedeutung Descartes' für eine Geschichte des Bewußtseins*, in: *Dem Gedächtnis an René Descartes*,

- a cura di C.A. Emge, « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie », 30, Nr. 4, 1937, 37-47.
- Gewirth, Alan, *Clearness and Distinctness in Descartes*, in: *Descartes. A Collection of Critical Essays*, a cura di Willis Doney, Garden City/N.Y. 1967, 250-77.
- Gilbert, Neal Ward, *Renaissance Concepts of Method*, New York 1960.
- Gilen, Leonhard, *Über die Beziehungen Descartes' zur zeitgenössischen Scholastik*, « Scholastik », 32, 1957, 41-66.
- Gilson, Étienne, *Études sur le rôle de pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Parigi 1951 (2^e éd. 1930) (*Études de philosophie médiévale* 13).
- Goldschmidt, Victor, *Le paradigme platonicien et les « Regulæ » de Descartes*, « Revue philosophique de la France et de l'étranger », 141, 1951, 199-210.
- Gouhier, Henri-Gaston, *La pensée métaphysique de Descartes*, Parigi 1962.
- Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 voll., Parigi 1953.
- Gueroult, Martial, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Parigi 1955.
- Gueroult, Martial, *La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves de l'existence de Dieu*, in: *Descartes. Cahiers de Royaumont*, « Philosophie », no. II, Parigi 1957, 108-20.
- Hamelin, Octave, *Le système de Descartes*, Parigi, 2^a ed. 1921 (Bibliothèque de philosophie contemporaine).
- Heimsoeth, Heinz, *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, 1. Hälfte, Gießen 1912; 2. Hälfte, Gießen 1914 (Philosophische Arbeiten 6, 1).
- Hintikka, Jaakko, « Cogito, Ergo sum »: *Inference or Performance?*, « The Philosophical Review », 71, 1962, 3-32.
- Hintikka, Jaakko, « Cogito, Ergo Sum » as an *Inference and a Performance*, « The Philosophical Review », 72, 1963, 487-496.
- Hoenen, Pierre, *Le Cogito ergo sum comme intuition et comme mouvement de la pensée*, in: *Cartesio nel terzo centenario del « Discorso del Metodo »*, Milano 1937 (« Rivista di filosofia neoscolastica », suppl. spec. al vol. XIX), 457-71.
- Ivánka, Endre von, *Die Stellung des Cartesianismus in der Geschichte der Philosophie*, in: *Cartesio nel terzo centenario del « Discorso del Metodo »*, Milano 1937 (« Rivista di filosofia neoscolastica », suppl. spec. al vol. XIX), 473-85.
- Kamlah, Wilhelm, *Der Anfang der Vernunft bei Descartes - autobiographisch und historisch*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 43, 1961, 70-84.
- Kenny, Anthony John Patrick, *Descartes. A Study of His Philosophy*, New York 1968 (Studies in Philosophy 15).

- Koyré, Alexander, *Descartes und die Scholastik*, Bonn 1971 (1893).
- Link, Christian, *Subjektivität und Wahrheit. Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes*, Stoccarda 1978 (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studien-gemeinschaft 33).
- McRae, Robert, *Descartes' Definition of Thought*, in: *Cartesian Studies*, a cura di R.J. Butler, New York 1972, 55-70.
- Mahnke, Detlef, *Der Aufbau des philosophischen Wissens nach René Descartes*, Monaco-Salisburgo 1967 (Epimeleia 8).
- Maier, Anneliese, *Kant Qualitätskategorien*, Berlino 1930 (Erg.-Hefte der Kant-Studien 65).
- Maier, Anneliese, «*Ergebnisse*» der spätscholastischen Naturphilosophie, in: id., *Ausgehendes Mittelalter I*, Roma 1964, 425-58.
- Maier, Anneliese, *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, in: id., *Ausgehendes Mittelalter II*, Roma 1967, 367-418.
- Malcolm, Norman, *Descartes' Proof That His Essence Is Thinking*, in: *Descartes. A Collection of Critical Essays*, a cura di Willis Doney, Garden City/N.Y. 1967, 312-37.
- Meier, Matthias, *Descartes und die Renaissance*, Münster 1914.
- Natorp, Paul, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Hildesheim 1978 (Marburgo 1882).
- Oeing-Hanhoff, Ludger, *Der Mensch in der Philosophie Descartes'*, in: *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller*, a cura di Heinrich Rombach, Friburgo-Monaco 1966, 375-409.
- Oeing-Hanhoff, Ludger, *Descartes' Lehre von der Freiheit*, «*Philosophisches Jahrbuch*», 78, 1971, 1-16.
- Risse, Wilhelm, *Zur Vorgeschichte der cartesischen Methodenlehre*, «*Archiv für Geschichte der Philosophie*», 45, 1963, 269-91.
- Risse, Wilhelm, *Die Logik der Neuzeit*, vol. I, Stoccarda-Bad Cannstadt 1964.
- Röd, Wolfgang, *Descartes' erste Philosophie*, Bonn 1971 (Erg.-Hefte der Kant-Studien 103).
- Röd, Wolfgang, *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, Monaco, 2ª ed. 1982.
- Rotta, Paolo, *Le Platonisme de Descartes*, in: *Cartesio nel terzo centenario del «Discorso del Metodo»*, Milano 1937 («*Rivista di filosofia neo-scolastica*», suppl. spec. al vol. XIX), 729-33.
- Schmidt, Gerhard, *Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes*, Tubinga 1965.
- Scholz, Heinrich, *Über das Cogito, ergo sum*, «*Kant-Studien*», 36, 1931, 126-47.

- Scholz, Heinrich, *Augustinus und Descartes*, « Blätter für deutsche Philosophie », 5, 1931/32, 405-23.
- Smart, J.J.C., *Descartes and the Wax*, « The Philosophical Quarterly », 1, 1950, 50-57.
- Struve, Wolfgang, Über das « ergo » in *Descartes' ego cogito, ergo sum und sum, ergo Deus est*, « Lexis », II, 2, 1951, 239-62.
- Vuillemin, Jules, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Parigi 1960 (Collection Epiméthée. Essais philosophiques).
- Wells, Norman J., *Objective Being: Descartes and His Sources*, « Modern Schoolman », 45, 1967/68, 49-61.
- Williams, Bernard, *The Certainty of the Cogito*, in: *Descartes. A Collection of Critical Essays*, a cura di Willis Doney, Garden City/N.Y. 1967, 88-107.
- Williams, Bernard, *Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung*, Königstein/Taunus 1981.
- Wilson, Margaret Dauler, *Leibniz and Locke on First Truths*, « Journal of the History of Ideas », 28, 1967, 347-66.
- Wilson, Margaret Dauler, *Descartes*, Londra-New York 1982 (The Arguments of the Philosophers).
- Wright, J.N., *Descartes and the Wax: Rejoinder to Mr. Smart*, « The Philosophical Quarterly », 1, 1951, 348-55.

Testi di consultazione generale sull'argomento

- Booz, Paul, *Der Baumeister der Gotik*, Monaco-Berlino 1956 (Kunstwissenschaftliche Studien 27).
- Brunschvicg, Léon, *Platon et Descartes*, « Tijdschrift voor wijsbegeerte », 23, 1929, 113-26.
- Czaczkcs, Ludwig, *Analyse des Wohltemperierten Klaviers. Form und Aufbau der Fuge bei Bach*, 2 voll., Vienna 1956/63.
- Effe, Bernd, *Die Destruktion der Tradition: Theokrits mythologische Gedichte*, « Rheinisches Museum », 121, 1978, 48-77.
- Engfer, Hans-Jürgen e Wilhelm K. Essler, voce « Analyse », in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, a cura di Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner e Christoph Wild, Monaco 1973, vol. 1, 65-78.
- Hadot, Pierre, voce « Existenz, existentia, I », in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di Joachim Ritter, vol. 2, Basilea-Stoccarda 1972, 854-56.
- Ivánka, Endre von, *Cartesianismus, Aristotelismus et Platonismus*, in: *Acta secundi congressus Thomistici internationalis*, Torino 1937, 497-501.
- Jauß, Hans Robert, *Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität*, in: id., *Literaturgeschichte als Provokation*, Francoforte 1970, 11-66.
- Krüger, Gerhard, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbe-*

- wußtsein, in: id., *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie des Geschichte*, Friburgo-Monaco 1958, 11-69 (« Logos », 22, 1933, 252-72).
- Lesky, Albin, *Eteokles in den Sieben gegen Theben*, « Wiener Studien », 74, 1961, 5-17.
- Lesky, Albin, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Gottinga, 3^a ed. 1972.
- Oeing-Hanhoff, Ludger, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquin*, Diss. Münster 1951, Münster 1953.
- Oeing-Hanhoff, Ludger, voce « Analyse/Synthese », in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di Joachim Ritter, vol. 1, Basilea-Stoccarda 1971, 232-48.
- Panofsky, Erwin, *Gothic Architecture and Scholasticism*, Londra 1957.
- Rohdich, Hermann, *Die Euripideische Tragödie. Untersuchungen zu ihrer Tragik*, Diss. Heidelberg 1966, Heidelberg 1968.
- Saunders, Jason Lewis, Justus Lipsius, *The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York 1955.
- Szondi, Peter, *Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit*, in: id., *Poetik und Geschichtsphilosophie* I, Francoforte 1974, 11-265.
- Tugendhat, Ernst, *Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage*, « Philosophische Rundschau », 24, 1977, 161-76.

Indice

p.	5	Premessa
	7	1. Introduzione
	25	2. Conoscenza confusa e conoscenza distinta in Cartesio
	51	3. Sul rapporto tra principî dimostrativi impliciti ed espliciti in Cartesio
	77	4. Dalla confusione della conoscenza sensibile alla conoscenza distinta dell'idea
	99	5. L'essere come criterio di giudizio del pensiero
	125	Bibliografia

Finito di stampare il 14 aprile 1993
presso L'OFFICINA TIPOGRAFICA
via degli Aurunci 35, Roma (tel.: 491738)

1. RENATO LAURENTI, *Introduzione alla Politica di Aristotele.*
2. MANFRED BUHR, *Ragione e rivoluzione nella filosofia classica tedesca.*
3. ARBOGAST SCHMITT, *Autocoscienza moderna e interpretazione dell'antichità.*
4. ERNESTO GRASSI, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio.*
5. IMRE TOTH, *I paradossi di Zenone nel Parmenide di Platone* (in preparazione).
6. AA.VV., *L'esperienza e l'uomo nel pensiero di Franco Lombardi.*
7. ARMANDO RIGOBELLO (a cura di), *La Critica della Ragion pratica duecento anni dopo.*

Lire 32 000

ISBN 88-85391-13-3